Reyes Mate

La piedra desechada

editorial trotta

ACCESO ABIERTO

La piedra desechada

La piedra desechada

Reyes Mate

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

CREATIVE COMMONS

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Reyes Mate Rupérez, 2013

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-490-8

A Esteban y Maite y a los suyos

Pero él, clavando en ellos la mirada, dijo: «Pues, ¿qué es lo que está escrito:

La piedra que los constructores desecharon
en piedra angular se ha convertido?

Todo el que caiga sobre esta piedra se destrozará, y aquel sobre quien ella caiga quedará aplastado».

(Lc 20, 17-18)

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 11

I

LA AUTORIDAD DEL SUFRIMIENTO

1. El tiempo es el otro 23
2. El progreso, la velocidad y los accidentes 35
3. El trapero. Pequeña apología de una filosofía pobre..... 49
4. El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno..... 69
   1. El antisemitismo según Franz Rosenzweig, o el antijudaísmo del cristianismo 69
   2. El antisemitismo en Jean-Paul Sartre, o el judío como creación de la mirada del otro..... 80
   3. El antisemitismo según Adorno, un problema de la racionalidad moderna..... 88

II

MEMORIA Y JUSTICIA

1. La actualidad de la tragedia 103
   1. Introducción..... 103
   2. El concepto de tragedia 105
   3. Tragedia y eticidad..... 108
   4. Tragedia y moralidad, o el judaísmo como tragedia..... 109
   5. La respuesta ilustrada de Lessing, ¿final de la tragedia?..... 112
   6. La posibilidad de la tragedia 113
   7. De la tragedia al *Trauerspiel* o de lo trágico a lo triste 114
   8. Auschwitz, lugar eminente de la naturalización de la historia..... 118
   9. Volviendo al principio, ¿es posible hoy la tragedia?..... 121

2. El gesto intelectual de Las Casas o cómo pensar en español..... 123
3. Por una justicia anamnética 139
4. El sentido cívico de la culpa y del perdón 156
5. Del exilio a la diáspora. A propósito de Max Aub y María Zambrano 182

III

DIOS DESPUÉS DE AUSCHWITZ

1. Dios y las víctimas 207
2. La religión en una sociedad postsecular..... 220
1. El lugar político de la religión, a examen..... 220
2. Los creyentes son primero ciudadanos..... 221
3. La ética habermasiana, heredera de las posibilidades éticas de la religión..... 223
4. Déficit motivacional de la democracia deliberativa..... 225
5. Laicidad y religión en una sociedad postsecular..... 227
6. Las posibilidades políticas y morales de una razón que viene de Jerusalén 229
7. Las víctimas de la historia no piden consenso sino justicia..... 232
8. Conclusiones..... 233

IV

SEMBLANZAS

1. Los Mendelssohn, síntoma de la salud espiritual de Europa 237
2. Mahler, la magia del hueso cantor 245
1. El hombre que venía de lejos..... 245
2. El marrano de la música 247
3. El claro del bosque 248
4. Del drama a la tragedia..... 251
5. El hueso cantor..... 253
3. Franz Rosenzweig, el inspirador de un nuevo pensamiento 255
4. Jorge Semprún, más allá del testimonio 266

«Una filosofía de la memoria». Conversación con Reyes Mate 271
Fundamentos de una filosofía de la memoria 271
Los usos políticos de la memoria..... 279
El aprendizaje de la memoria en la esfera pública 290

Bibliografía 299
Índice onomástico 307

PRÓLOGO

1

Kenzaburo Oé, el escritor japonés premio nobel de literatura en 1994, lamentó toda su vida haber llegado tan tarde a Hiroshima. Conocía lógicamente lo que allí había ocurrido aquella mañana de agosto de 1945, pero fue sólo en 1960 cuando se decidió a visitar la ciudad devastada por una bomba atómica. Lo que sólo entonces descubrió explica el lamento por la tardanza. Hasta ese momento el nombre de Hiroshima iba unido, en él como en todo el mundo, a la idea del poder de ese nuevo artefacto bélico, la bomba atómica. Lo que él descubre, sin embargo, es la magnitud del sufrimiento que causó. No es lo mismo la perspectiva del poder que la del dolor. El poder evoca triunfo; el poder de la bomba atómica, derrota de un enemigo feroz. Detrás de esa evocación hay simpatía y hasta admiración por el nuevo artefacto, por el país que lo inventó, por el ejército que la utilizó.

El dolor que sale al encuentro del escritor japonés en aquella su primera visita toma la forma de una ciudad convertida en un gigantesco cementerio por cuyas calles escombradas vagan sin rumbo madres que mueren al dar a luz y seres humanos sobre los que se ceban enfermedades sin nombre. Un extraño lugar en el que los supervivientes luchan no para curarse sino para morir sufriendo menos. La experiencia del dolor transformó su vida hasta el punto de que se impuso como tarea ver todo a la luz de ese sufrimiento que le había asaltado en una visita pensada modestamente para hacerse una mejor idea de lo ocurrido.

También el teólogo alemán Johann Baptist Metz no se ha perdonado llegar «tarde, muy tarde» a Auschwitz, pese a ser uno de los pensadores alemanes que antes llegó. No se refiere sólo ni tanto a una tardanza

temporal, cuanto moral. El teólogo que había colocado a la memoria en el centro de su reflexión desde los años sesenta, tiene que esperar hasta finales de los setenta para relacionar el memorial que es el cristianismo con la «memoria de Auschwitz» (Metz, 1977, 13)[1]. Tarde, muy tarde, llega a la conclusión de que «todo tiene que medirse a Auschwitz». Ese es el eje de la valoración moral de la memoria. Hay un antes y un después del holocausto judío. Esto no quiere decir que cualquier relato, cualquier análisis, cualquier tesis o hipótesis que se haga después del 27 de enero de 1945, fecha de la liberación de los campos de Auschwitz, tenga que recibir el visto bueno de una imaginaria oficina de Auschwitz, sino, mucho más sencillo y fundamental, que desde entonces y por siempre «dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad».

2

Desde que Auschwitz se hizo visible, a partir de finales de los setenta, nos hemos ido familiarizando con el «deber de memoria«. Nosotros, las generaciones posteriores a ese acontecimiento de muerte, tenemos el mandato de recordar la barbarie. Ese imperativo anamnético, cuyo objetivo es hacer justicia y evitar la repetición, no es un requisito sentimental, ni sólo moral. No se trata, en efecto, de recordar episódica o regularmente lo mal que lo pasaron los judíos, ni conjurarnos para evitar a la humanidad una nueva experiencia de inhumanidad. Es mucho más que eso. Es un mandato de re-pensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie. Un mandato epistémico porque relaciona íntimamente memoria con pensamiento.

Esto supone una gran novedad porque nos habíamos acostumbrado a relacionar la verdad del conocimiento con atemporalidad. Una teoría filosófica es buena si vale en cualquier tiempo y espacio. Había que hacer abstracción del tiempo, sobre todo de ese tiempo ya usado al que se refiere la memoria. Ahora, por el contrario, se plantea como un deber relacionar verdad y memoria, es decir, se nos impone el mandato de repensar todas las estancias del ser en el mundo desde la memoria de la barbarie, desde la experiencia del sufrimiento. Repensar la ciencia, la política, la ética, la estética, la religión desde Auschwitz o Hiroshima… Resulta entonces que el «deber de memoria» es un exigente plan de vida que va de lo personal a lo institucional, afectando a todos los campos de la existencia.

1. Sobre la obra de Metz, véase Peters, 1998.

No han faltado quienes han ridiculizado a los supervivientes cuando, al ser liberados, relacionan el «nunca más» con el «deber de memoria». ¡Se les podía haber ocurrido algo más sólido para evitar la repetición de la catástrofe! Podían haber tomado ejemplo de los Aliados, tan interesados como ellos en extirpar los gérmenes del fascismo, que recurrieron a medidas mucho más contundentes para lograr ese propósito, por ejemplo, el Plan Marshall en los países occidentales, o imponer a los alemanes una constitución democrática o la Comunidad Europea del Carbón y del Acero para evitar que nadie tuviera el monopolio de las dos materias más decisivas en la guerra de entonces…

Pues no. Para los supervivientes, lo decisivo era la memoria de la barbarie vivida. Como aquí se explica, la razón de esa insistencia hay que buscarla en la naturaleza de la experiencia que habían vivido. Aquello fue inimaginable, impensable. Al decir impensable, hay que tomarlo literalmente: no pudo ser pensado. Escapó al conocimiento, a los instrumentos del conocimiento con que se había dotado el ser humano en sus veintitantos siglos de filosofía o en sus dos siglos de ciencia moderna. Pero lo impensable ocurrió. Ellos lo vivieron. Ante el peligro, nada imaginario, de que los que no lo habían vivido pensaran que lo impensable no puede tener lugar, los supervivientes elevaban lo vivido a lo que debe dar que pensar. ¡Cuántas veces no decimos que la realidad supera a la imaginación! A la imaginación y al conocimiento. Para no trivializar la realidad, convirtiendo al conocimiento en un lecho de Procusto, es por lo que la memoria se convierte en un imperativo epistémico.

3

Esto ocurrió a las puertas de los campos de exterminio al día siguiente de su liberación. Y esto, que desborda las páginas de los testigos supervivientes, fue captado por algunos pocos pensadores en aquel mismo momento, como Theodor Adorno, que habló del «nuevo imperativo categórico».

Pero todo fue enseguida sofocado por el olvido. El pensamiento pos-Auschwitz siguió como antes, como si nada hubiera ocurrido. Las mismas corrientes filosóficas, los mismos maestros, los mismos clásicos, los mismos jueces y hasta los mismos profesores, tras un simulacro de reeducación o desnazificación.

En julio de 2011 tuvo lugar, en un castillo de Elmau, un encuentro sobre «Voces judías en el discurso de los años sesenta». Intervino Jürgen Habermas en una descarnada conferencia titulada «La generosidad de los remigrantes» (Habermas, 2011). Su tesis era que quienes en los sesenta

salvaron lo mejor de la tradición filosófica alemana fueron filósofos judíos, con el matiz de que lo hicieron desde lejos porque en la Alemania de la posguerra no se les quería. Volvieron a imponerse las corrientes de la preguerra: la fenomenológica, la analítica y la hermenéutica, en la que se habían refugiado antiguos nazis o compañeros de viaje. Por lo que respecta a la Teoría Crítica, creada en los años veinte por una generación de marxistas hegelianos, mayoritariamente judíos, la representación de alemanes en Alemania quedaba reducida a la persona de Adorno, quien pudo experimentar la soledad y animadversión de los colegas en el congreso de Münster, en 1962, donde disertó sobre «El problema del progreso». Ni el refinado estilo, ni la altura del lenguaje, ni la memoria de Auschwitz, fueron del agrado de los profesores oyentes[2]. Los exiliados judíos alemanes salvaron tradiciones y conformaron la mentalidad de los estudiantes, pero Alemania, sigue diciendo Habermas, no los quería. Elocuente es el destino del eminente jurista Hans Kelsen, el gran rival de Carl Schmitt: se le reconoció su valía pero no se le ofreció una cátedra. Los alemanes estaban muy sensibilizados al destino de los deportados tras la guerra (que eran su gente), pero no al de los judíos (como si lo judío no fuera con ellos). Pero ¿quién, se pregunta Habermas, si no estos discriminados por su raza, mientras los demás colegas siguieron a lo suyo, podían disponer de una sensibilidad superior para detectar entre tantos elementos corruptos lo mejor de una tradición, y así entregarla a las nuevas generaciones?

La memoria de Auschwitz apenas si dejó huellas en la posguerra. Las hay, y poderosas, en la filosofía de Levinas; menos visibles, pero reales, en la construcción de la Unión Europea. Detectable es igualmente ese pasado en el prestigio creciente de los «anunciadores del fuego», es decir, de esos artistas, como Mahler, escritores, como Kafka, o pensadores, como Rosenzweig, que supieron identificar y denunciar los gérmenes letales que incubaba su tiempo. Hablo del prestigio, hoy, de quienes no conocieron Auschwitz.

Por muy relevantes que sean estos casos, lo cierto es que la historia contemporánea se ha construido sobre el olvido de la barbarie. Es innegable, sin embargo, que algo está cambiando. Sin poder aún decir que la nuestra es una era de la memoria, lo cierto es que las víctimas han comenzado a hacerse visibles. Como el debate entre historia y memoria pone de manifiesto, empieza a haber un interés moral y no sólo científico por el pasado. Será por eso que hoy leemos a Adorno, Benjamin, Rosenzweig o Kafka como si fueran nuestros contemporáneos.

2. Otra fue, empero, la reacción de los estudiantes y de la opinión pública, que vieron en Adorno el referente de una tradición que apenas conocían pero que les decía mucho.

Va avanzando la idea de que sólo hay futuro si nos enfrentamos al pasado. Esa idea necesita, sin embargo, desarrollo y precisión. El deber de memoria nos obliga a repensar el pasado, a «reescribir los libros» como decía Etty Hillesum; a desconfiar de todo escrito que hubiera pasado la censura nazi, que decía Thomas Mann. Pero ¿cuál es la diferencia entre una lectura de Aristóteles que tenga en cuenta Auschwitz y otra que no?, ¿qué significa pensar Europa o el concepto de ciudadanía teniendo en cuenta la experiencia de la barbarie?, ¿qué quita o pone ese acontecimiento en la interpretación de todos y cada uno de los problemas teóricos y prácticos que componen la existencia?

Ese sería el ambicioso programa del deber de memoria. Un programa pendiente de realización que nos convoca a todos. Los textos que conforman *La piedra desechada* responden a esa convocatoria. Han sido escritos a lo largo de los últimos quince años y en las circunstancias más diversas: unos como conferencias o como artículos de revistas especializadas o con la necesidad de aclararme yo mismo. Si la primera idea de esta colección de trabajos fue la de presentar en un libro los campos que había laborado a lo largo de ese tiempo, la que al final se ha impuesto es la de repensar viejos temas desde la memoria de Auschwitz. Al releerlos yo mismo me vi sorprendido por la constancia de esa preocupación. Es como si el *dictum* adorniano, que resume su manera de entender el deber de memoria, a saber, «dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad», hubiera sido el lema que ha presidido la elaboración de todos estos materiales. Estoy convencido de que el lector, como yo mismo, encontrará lagunas, simplificaciones o errores de bulto. Si, pese a todo, me empeño en su publicación es porque el interés no está tanto en los resultados como en el método. Un método, el anamnético, que el lector seguro podrá aplicar con más provecho por su cuenta. Todos los escritos, aunque la mitad hayan sido ya publicados, han sido objeto de una revisión con el ánimo de depurar en la medida de lo posible el enfoque al que acabo de referirme.

Los trabajos han quedado agrupados en cuatro apartados. En la primera parte, titulada «La autoridad del sufrimiento», se procede al análisis de lugares fundantes de la vida contemporánea, tales como el tiempo, el progreso, el consumo o la técnica. En «El tiempo es el otro» se reivindica el tempo de la experiencia hoy seriamente amenazado por el tiempo de internet —que es el de la luz— y que ha convertido la instantaneidad o la eternidad del instante en el señuelo letal de nuestro ritmo vital. Frente a la anulación del tiempo y del espacio que persigue nuestra civilización, el potente alegato a favor del tiempo que nos viene de una memoria que sostiene, contra viento y marea, la vigencia de la injus-

ticia pasada mientras no sea saldada. «El progreso, la velocidad y los accidentes» se pregunta por qué importan tan poco los accidentes de tráfico, siendo así que producen más muertos y lisiados que las guerras; por qué conmociona tanto un solo asesinato terrorista y dejan indiferente los miles de muertos en las carreteras. La respuesta hay que buscarla en el prestigio del progreso —y nada como el coche lo representa— que exige el sacrificio de víctimas como el precio inevitable de las bondades que nos ofrece. En «El trapero. Pequeña apología de una filosofía pobre» se quiere brindar una clave de la crisis que nos asedia. En alemán, trapero se dice *Lumpensammler*. Marx despreciaba al *Lumpen* y cortejaba al *Proletariat* por el lugar eminente que este ocupaba en el proceso de producción. Para entender la naturaleza del capitalismo del siglo XXI hay que desplazarse de la fábrica al escaparate, del sistema de producción al consumo. Hoy todo sólo vale como artículo de consumo. Nada tiene valor en sí ni merece ser admirado o conservado. Nadie lo sabe mejor que el trapero. Sabe que el sistema funciona creando desechos y convirtiendo todo en basura. Y sabe lo que hay de enfermedad, muerte y humillación en cada descarte. Por eso su figura es tan decisiva si queremos entender lo que está pasando. «El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno» quiere dejar claro que el antisemitismo no es un asunto que incumba sólo a los judíos ni se agota en actos repudiables como la profanación de un cementerio hebreo. El antisemitismo es como la radiografía de una sociedad que permite ver cómo está constituida, cómo piensa y cómo actúa. Para explicarlo comparecen tres autores muy diferentes que vienen de mundos ajenos pero en los que el antisemitismo ocupa un lugar destacado. Para Rosenzweig el antisemitismo es un asunto cristiano, entendiendo por cristiano no sólo las Iglesias sino toda la cultura secularizada de origen cristiano. Para Sartre, el antisemitismo es sobre todo una mirada externa que crea lo antijudío y también lo judío. Para Adorno, el antisemitismo hay que verlo desde Auschwitz. Esa forma singular de barbarie tiene su origen en la propia racionalidad moderna, de ahí que enfrentarse al antisemitismo sea hacer frente a los grandes retos de nuestro tiempo.

La segunda parte, «Memoria y justicia», agrupa cinco escritos que repiensan algunos problemas morales y políticos desde la memoria del sufrimiento. «La actualidad de la tragedia» retoma el tema de la representación del mal, en general, y del holocausto, en particular. Es de sobra sabido que entre la filosofía y la tragedia rueda un viejo pleito que no ha sido sustanciado, ni quizá podrá serlo. Es como si se disputaran la misma pieza —ni más ni menos que el sentido de la condición humana— pero con estrategias diferentes y enfrentadas. La filosofía achaca a la tragedia falta de ri-

gor conceptual y esta a aquella, matar el espíritu de la vida. Estrategias enfrentadas pero que se necesitan una a otra, sea para corregir los excesos racionalistas del *logos*, en el caso de la filosofía, sea para no perderse por los vericuetos del mito, en el caso de la tragedia. La obra de Juan Mayorga *Himmelweg*, que pone en el centro de la escena la teatralización de la vida en un campo de concentración, permite un nuevo y esclarecedor tratamiento de la relación entre vida y teatro. «El gesto intelectual de Las Casas o cómo pensar en español» evoca ese momento en la vida del batallador obispo dominico en el que para evitar la legitimación de la conquista manda a paseo los venerables saberes establecidos. Lo hace en nombre de la experiencia de la injusticia, en nombre del sufrimiento de las víctimas de la conquista y de la colonización. Lo primero es la experiencia de la injusticia y, si los saberes académicos proponen interpretaciones de los hechos que en vez de solucionar la injusticia la agravan, habrá que «mandar a Aristóteles a paseo», es decir, habría que declarar irracional la racionalidad canónica. Si hay un conocimiento que legitime la injusticia o que encubra la evidencia, habrá que ponerlo entre paréntesis y esforzarse por pensar a partir de esa situación injusta. «Por una justicia anamnética» resume la tesis que he desarrollado pormenorizadamente en mi libro *Tratado de la injusticia*. Teorías o tratados de la justicia ha habido muchos y diferentes, tanto entre los antiguos como entre los modernos. Lo que todos tienen en común es la alergia a la memoria de las injusticias, por eso más que de injusticias prefieren hablar de desigualdades. ¿Cuál es la diferencia entre un tratado de la justicia y un tratado de la injusticia? Pues que para el primero las diferencias sociales son naturales, como los ríos o las montañas, mientras que para el segundo las diferencias son injusticias, es decir, desigualdades causadas por el hombre, por eso se puede y se debe hablar de responsabilidad histórica, por ejemplo. Frente a todas esas teorías amnésicas, lo que aquí se defiende es que la memoria es justicia y el olvido, injusticia. Y se sacan las consecuencias. Con el título «El sentido cívico de la culpa y del perdón» nos adentramos en el proceloso mar de la violencia política, del terrorismo, pero visto desde las víctimas. La memoria de las víctimas es el inicio de un proceso cuya terminal es la reconciliación y sus estaciones intermedias la elaboración de la culpa y del perdón. El escrito ha nacido y crecido en diálogo con las víctimas del terrorismo etarra y también con algunos de sus victimarios. Un mar proceloso porque todos y cada uno de los términos a los que me refiero están cargados de significaciones muchas veces injustificables. Pero pese a ese desgaste, recurro a ellos porque remiten a una rica tradición semántica que sigue siendo elocuente. «Del exilio a la diáspora. A propósito de Max Aub y María Zambrano» se plantea la relación entre exilio y diáspora. Si para el pueblo judío, al que pertenecía

Max Aub, la diáspora consiste en asumir el exilio como forma de existencia, otro tanto ocurre con María Zambrano que descubre en el ser exiliado el nuevo nombre de patria. Más allá de estas biografías lo que parece necesario es reflexionar sobre el concepto de ciudadanía, ligado a la sangre y a la tierra, y que por eso resulta ser excluyente de los que no son de esa tierra y de esa sangre. ¿Cabe pensar un concepto de ciudadano que trascienda la nación? No parece que haya otro camino mejor que el del exilio ni más rica experiencia que la diáspora.

La tercera parte, «Dios después de Auschwitz», se pregunta cómo se habló de Dios en los campos y cómo hablar ahora. Tratándose del pueblo elegido, la pregunta «¿dónde está Dios?» era inevitable. A ello se refiere el escrito «Dios y las víctimas» que se hace eco de las distintas posiciones dentro del campo y de las distintas interpretaciones fuera del campo. Me detengo en Etty Hillesum, la joven judía holandesa, autora de un diario y de unas cartas muy notables. El sufrimiento de los demás transforma espiritualmente a una joven mundana que empezó un diario porque quería ser escritora y acabó convirtiéndose en uno de los testimonios más hondos y desconcertantes venidos de un campo de concentración. En el campo, palabras como sentido o redención no pueden permitirse el lujo, dice el teólogo Metz, de ser metáforas, pero entonces ¿qué son?, ¿cómo interpretar las palabras y los silencios? «La religión en una sociedad postsecular» participa en el debate entre Jürgen Habermas y Paolo Flores d'Arcais a propósito del lugar de la religión en una sociedad ilustrada. Frente a la tesis de Habermas —que acepta un cierto fracaso de la razón ilustrada y la necesidad de repensar su relación con la religión para apropiarse de su disponible capital semántico— Flores d'Arcais aboga por una intensificación de la crítica ilustrada de la religión. Por mi parte, intervengo para señalar que la apropiación del capital semántico disponible, al que se refiere Habermas, no es posible desde la razón comunicativa, sino desde la razón anamnética.

Por la cuarta parte, titulada «Semblanzas», desfilan algunos nombres que han sido claves o que encarnan el enfoque de *La piedra desechada*. Moses y Felix Mendelssohn son dos momentos de una saga de judíos cuyo destino es como un termómetro de la salud espiritual de Europa; Mahler es el músico que convirtió en historia la naturaleza muerta; Rosenzweig, la piedra angular del pensamiento judío moderno; Semprún, actor y testigo de excepción.

El libro concluye con la conversación «Una filosofía de la memoria», mantenida con Javier Gurpegui, Carlos López y David Seiz para la revista *Con-ciencia*, en la que repasamos de una forma coloquial muchos de los temas aquí tratados.

La piedra desechada, título que ampara todos estos trabajos, es una expresión bíblica que el evangelista Lucas rescata para subrayar la autoridad de Jesús: *La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido* (Lc 20, 17). Las víctimas sobre las que se ha construido la historia, tantos siglos invisibilizadas y de tantas maneras privadas de significación, son las piedras descartadas. Parecería llegado el momento de construir sobre ellas. Falsa alarma. La historia sigue a su aire atraída por el seductor encanto del progreso. Hay que seguir cepillando la historia a contrapelo.

Alamedilla del Berrocal, Ávila, 2013

I

LA AUTORIDAD DEL SUFRIMIENTO

1

EL TIEMPO ES EL OTRO*

1

> ¿Qué es entonces el tiempo? ¿Quién podría explicarlo de modo conciso y breve? ¿Quién podría comprenderlo para luego expresarlo en palabras o captarlo con el pensamiento? ¿De qué otra cosa hablamos, en efecto, de forma más familiar y más conocida que del tiempo? Ciertamente comprendemos algo cuando hablamos de él, lo comprendemos asimismo cuando oímos hablar a alguien de él. ¿Qué es, por lo tanto, del tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé. Pero sí puedo decir con certeza que reconozco que si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada adviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada sucediese, no habría tiempo presente. Pero, ¿qué características poseen esos dos tiempos, el pasado y el futuro, si el pasado ya no es y el futuro aún no es? El presente, por su parte, si siempre permaneciese presente y no pasase hacia el pasado, no sería ya tiempo, sino eternidad. Si el presente, para existir como tiempo, debe ser de tal modo que fluya hacia el pasado, ¿cómo es que podemos decir que «es», si su razón de ser radica en que no será más, y la de que digamos sin dudas que el tiempo es, solamente que tiende a no ser? (san Agustín, *Confesiones*, Libro XI, cap. 17)[1].

«Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a quien me pregunta, no lo sé». Quizá tenga que ver esta dificultad con el hecho de que ni siquiera hay claridad sobre la etimología del término *tempus*. Marramao remite esa dificultad al hecho, señalado por Benveniste, de que los compuestos de este término (*tempestas*, *temperare*, *temperetum*, *temperatio*) son, en reali-

* En el origen de este escrito está la invitación de Juan Mayorga a hablar en su seminario «Teatro y Memoria», en la sesión dedicada a «Meditación sobre el paso del tiempo», celebrada en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid), el 27 de febrero de 2012.

1. Agustín de Hipona, 2011, 57 y 59.

dad, más antiguos que la palabra *tempus*, derivados que de una manera u otra denotan continuidad e interrupción (Marramao, 2008, 14).

Y un poco más adelante dice Agustín:

> Ahora resulta claro y evidente que ni lo futuro ni lo pasado son, y no puede decirse con propiedad que los tiempos son tres: pasado, presente y futuro. Más propiamente debiera decirse que los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. En efecto, estos tres modos «son» de algún modo en el alma y no veo otra forma de comprenderlo: el presente de lo pasado es la memoria, el presente de lo presente, la atención, el presente de lo futuro, la expectación (*ibid.*, cap. 27)[2].

De las reflexiones de Agustín cabe señalar dos aspectos. En primer lugar, que opone al tiempo del reloj un tiempo subjetivo. El eje del tiempo es la experiencia que de él tiene el sujeto actual, cómo vive él el pasado y se imagina el futuro; por lo que respecta al pasado, del que se encarga la memoria, esta está al servicio del sujeto que recuerda y no de los intereses de lo recordado. En segundo lugar, que Agustín prolonga una consideración binaria del tiempo que viene de atrás (*kairos-chronos*) y que se repetirá sin cesar, aunque con sentidos no siempre iguales: distinción entre tiempo subjetivo y objetivo; entre tiempo histórico y tiempo mesiánico; entre tiempo *continuum* e interrupción del tiempo; entre tiempo biográfico y tiempo conceptual; entre tiempo mecánico y *durée* o *élan vital*, en el caso de Bergson.

Estos dos puntos han tenido una importancia decisiva en Occidente: han mandado y ahora están en quiebra.

Este famoso capítulo de las *Confesiones* de san Agustín explica bien la atracción mortal y la dificultad de hablar del tiempo. Nos es tan familiar como el aire que respiramos, pero si se nos pregunta que lo expliquemos, sólo nos viene un torpe balbuceo. Contrasta la familiaridad existencial con la dificultad conceptual.

2

El tiempo es un tema mayor en la filosofía. Tiene, sin embargo, el inconveniente de que se le da un tratamiento tan abstracto que pierde en el envite todo su aguijón. He aceptado la invitación a reflexionar sobre él en público porque siento ahora que tengo una cita con el tiempo, con el envejecimiento, y no podía escabullirme. La invitación a tratar este tema

2. *Ibid.*, pp. 67 y 69.

me llegó justamente cuando yo estaba tramitando mi «jubilación forzosa» tal y como dice el «certificado de empresa» que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, mi lugar de trabajo durante tantos años, me había entregado oportunamente. No le di mayor importancia al trámite. Nada cambiaba en mi vida puesto que yo seguía en el Instituto de Filosofía de emérito o, como aquí se dice, *ad honorem*. Al día siguiente iría al Instituto como había hecho a lo largo de los últimos veinticinco años. Y de repente se produjo la cita con el tiempo. «Tenga usted en cuenta», me dice un funcionario de la Seguridad Social, «que no puede tener otros ingresos que los de la jubilación». Le miré atónito. En un instante me di cuenta de lo que eso significaba. Desde luego que tendría menos ingresos, algo que tenía asumido. En lo que no había caído era en que se me retiraba de la circulación. Como si una forma de vivir el pensamiento estuviera amortizada. Me sentí descatalogado. Durante un tiempo podría dejarme ver, pero había llegado el momento de asumir la temporalidad, es decir, una manera de ser y de estar que había acabado. Entonces me vino a la mente lo que en mi pueblo, en mi infancia, se decía del que no tenía trabajo: «estar de más».

Tenía que enfrentarme al tiempo, acudir a la cita, así que llamé a Juan Mayorga para decirle que aceptaba el reto de pensar el tiempo. No pretendo aclararme yo ni aclarar nada, sino familiarizarme existencialmente con un tema que antes había tratado como un problema, un concepto, pero no como un existenciario.

3

Al tiempo se le tiene mucho respeto, es decir, miedo. No hay más que ver cómo borramos sus huellas. Por algo respondió Woody Allen, cuando le preguntaron por su edad, por la vejez, que «no se lo recomendaba a nadie». Aunque al modisto Adolfo Domínguez se le ocurrió el exitoso eslogan «la arruga es bella», lo cierto es que domina la idea de disimularla, de ocultarla, de borrarla. Para eso vale todo: cremas, desde luego, y, si hace falta, operaciones quirúrgicas. Es posible que en otras culturas la veteranía, la vejez, sea un grado: en la nuestra, no. Se valora a los jóvenes, sanos y fuertes.

Miedo al paso del tiempo y miedo a la muerte. Se muere en los hospitales, se vela en los tanatorios y los coches fúnebres circulan de noche. Nos esforzamos por invisibilizar la muerte. A las campanas de mi pueblo «tocando a clamor», como se decía de ese triste tañido que convocaba al pueblo, ha sucedido el anonimato del luto y del duelo.

Esta cultura que tiende a invisibilizar el paso del tiempo viene de lejos pero se ha acelerado en los últimos tiempos. Viene de lejos, al menos desde la modernidad que es una apuesta por el presente. A la autonomía del sujeto que preside eso que llamamos Modernidad o Ilustración, le sienta mal el pasado, la presencia del pasado, porque esa presencia del pasado tenía en la premodernidad unas pretensiones normativas (el pasado norma del presente) que le resultan inaceptables a un sujeto consciente de su autonomía. Son cosas, se dice, de los tradicionalistas, interesados en el cultivo del paso del tiempo, o de los nostálgicos que, en el fondo, desperdician el presente.

Lo cierto es que la era telemática, que es la nuestra, da una vuelta de tuerca a ese constreñimiento o presencialismo del tiempo pues refuerza tanto el presente que no sólo anula el pasado, al privarle de todo valor, sino que destroza el futuro, al considerarlo más de lo mismo. Paul Virilio (autor de *Le Grand Accélérateur*) explica bien el asalto de la telemática a la fortaleza del tiempo. Dice que hoy en día el tiempo está sometido al poder del instante real y que eso supone despedir un tipo de vida (es decir, el modo de ser humano y de comprender el mundo), construido sobre el reconocimiento de la *duración*. Lo entendemos si recordamos que la velocidad de internet, que es la de referencia, es la de la luz.

«Duración» se opone a «instante real». Sin necesidad de meternos en los dibujos de Bergson sobre *durée* o *élan vital*, por duración hay que entender un ritmo de vida que distingue entre noche y día; entre estaciones del año; entre días laborables y días festivos, es decir, tiempo de trabajo y tiempo de descanso.

Pues bien, todo eso queda disuelto en la era telemática en nombre del «dopaje electrónico del instante omnipresente». El tiempo telemático está caracterizado por la instantaneidad y la simultaneidad. Ese tiempo opera como una droga porque nos hace sentirnos inmortales. Como dice Manuel Castells, «la eliminación de la secuencialidad —por mor de la aceleración— crea un tiempo indiferenciado que es equivalente a la eternidad».

¿Cómo se manifiesta este imperio de la instantaneidad y de la simultaneidad? De múltiples maneras. En primer lugar, obligando al sujeto a reducir sus acciones a reacciones ante lo imprevisto, lo inatendido, lo que acontece o sobreviene. Ante tantos estímulos, lo que cabe es la reacción casi instintiva.

Esta solicitud de lo imprevisto, esta concentración en lo que pueda ocurrir, fomenta la cultura de masas en el sentido de que se fabrican potentes emisores de estímulos (la televisión, la publicidad, el *marketing*, etc.), iguales para todos, a los que los individuos responden indefectible-

mente. Lo vemos en las modas del vestir o de los gustos musicales o en los modos de pensar.

La cultura de masas logra rizar el rizo cuando el individuo llega a pensar que es él el que decide a la hora de comprar un pantalón estrafalario o peinarse con una cresta verde. Estamos ante lo más *in*: «el individuo de masas».

En segundo lugar, destruyendo la facultad de lo que Paul Virilio llama *le traject*. El ser humano puede ser sujeto y objeto, dos herramientas a través de las que se realiza. Habría que incluir además la facultad del *traject*, de la experiencia del espacio. El ser humano no tiene raíces sino patas porque es nómada. Se realiza viajando, que es un momento fundamental de la experiencia humana. Pues bien, el imperio de la instantaneidad lo destruye, hace imposible ese papel y la consecuente experiencia.

También se manifiesta, en tercer lugar, causando muertes. La aceleración de nuestro tiempo es potencialmente mortal. Mata, en primer lugar, la experiencia, sustituyéndola por las vivencias, como bien vio Benjamin. Todo acontecimiento vivido necesita un tempo vital para que sea metabolizado en experiencia, es decir, sea integrado en la red biográfica que nos ha ido conformando. En lugar de ese tempo vital la aceleración lo que ofrece y exige es prisa, que no es llegar antes sino quemar etapas. «Tenemos la impresión de vivir en cinco años», dice Virilio, «lo que antes en cincuenta». Así no hay manera de que las vivencias maduren. Los acontecimientos son vividos como *shocks* que se agotan en sí mismos. Mueren al tiempo de producirse[3].

Y, además, resulta suicida. Nos matamos con tiempo. Me refiero a que esa forma de tiempo que se expresa como culto a la velocidad es mortal. Las cifras, como digo en otro lugar[4], son escalofriantes. Esa velocidad, cuyo referente es la instantaneidad, opera como el canto de las sirenas de la *Odisea*: promete la felicidad pero mata.

4

Estas son las manifestaciones positivas del imperio de la instantaneidad. La filosofía no se ha quedado al margen de esta sensibilidad social. Como lo suyo es emprender el vuelo al atardecer, como el ave de Minerva, es decir, que se pone a pensar cuando el acontecimiento ha tenido lugar,

3. También Etty Hillesum habla de que en el *Lager* en un instante se envejece, dando a entender que el sufrimiento es tal que consume el curso vital, obligando a vivir desde el final, desde la proximidad de la muerte. Véase *infra*, «Dios y las víctimas», p. 215, nota 15.

4. Remito al texto «El progreso, la velocidad y los accidentes», *infra*, pp. 35-48.

hay que preguntarse si se detecta en ella un modo de pensar traspasado por la preocupación del tiempo. Y así es.

El libro más significativo del siglo XX quizá sea *Ser y tiempo* de Heidegger. No digo que sea el mejor ni el más original sino el que más ha marcado ese siglo.

El título es una novedad porque la filosofía pensaba el ser atemporalmente. La verdad, como la razón, no tiene patria ni edad, se decía. Eso cambió con Heidegger, como ya vio Karl Löwith —el único que según Heidegger había entendido su libro— al relacionar el ser con el tiempo. Lo que Heidegger planteaba, al convocar el tiempo, era una comprensión del ser humano o *Dasein* como «ser-para-la muerte».

¿Qué aporta esta comprensión del ser humano desde el final? Pues poder valorar adecuadamente las posibilidades del ser humano y su autenticidad[5]. La muerte como posibilidad —que de eso se trata— es una forma de decir que el hombre no sólo es alcanzado por la muerte sino que muere. El morir puede ser entendido como una maduración de la vida y no sólo como un destino ciego que se nos impone. Como decía Don Quijote: «Yo, Sancho, nací para vivir muriendo». La muerte aparece inscrita en la vida misma.

Para entender la relación entre ser-para-la-muerte y autenticidad, deberíamos recordar el relato kafkiano titulado *La muralla china*. El proyecto de la torre de Babel fracasó no porque los albañiles no se entendieran sino porque no se puso la primera piedra. Al «tener tiempo», al disponer de un tiempo indefinido, no se empezó la obra. Nos tomamos en serio la vida cuando el tiempo tiene un plazo. Entonces nos la jugamos en cada instante. No hay autenticidad cuando hay tiempo disponible (sea bajo la forma de evolución o de esa forma de eternidad que es la instantaneidad).

El cambio que anuncia *Ser y tiempo* es, como acabo de decir, epocal aunque, en honor a la verdad, hay que decir que Heidegger se apropia de un modo de pensar típicamente judío.

Digamos que durante mucho tiempo el judío ilustrado sabía que tenía una cita que podía aplazar pero no evitar: entre ser un hombre de su tiempo y, consecuentemente, asimilarse al modo de ser cristiano o poscristiano; o bien seguir siendo judío y perder el tren de la modernidad. Para ser moderno el judío tenía que romper con sus raíces. Eso fue así hasta que Franz Rosenzweig se plantó y se planteó ser judío y ser de su tiempo.

Ese gesto no podía hacerse más que invalidando el «pensamiento occidental», tan determinado por la filosofía que viene de Grecia, y es lo

5. Dice Karl Löwith: «Lo que la muerte pone de manifiesto es el ser del *Dasein*, su posibilidad más íntima, la más auténtica...» (Löwith, 1984, 86).

que él hace al declarar que dicho pensamiento es una impostura idealista. La filosofía no ha pensado la realidad, sino que ha dado vueltas a la idea que se hacía de la realidad. Se ha pensado a sí misma y no la realidad, que era lo que tenía que haber hecho.

El test de esa impostura era el miedo a pensar la muerte. *La estrella de la redención*, que es el libro en el que Rosenzweig ajusta sus cuentas con el idealismo filosófico, empieza así: «Una vez en su vida tiene el hombre que hacer la experiencia de su terrible pobreza, de su soledad y de su desarraigo frente al mundo. A lo largo de una noche tiene que aguantar a pie firme mirando a los ojos de la muerte» (cf. Rosenzweig, 1997, 44).

La filosofía no ha tenido el valor de mirar de frente a la muerte porque sólo se ha interesado por lo abstracto, por lo esencial, es decir, por el Todo y «el Todo no muere». Quien muere es el individuo, pero eso no le ha interesado a la filosofía. Lo singular no era de su competencia. Ahora bien, si el Todo no muere, la muerte, que sólo afecta al individuo, no es nada. La filosofía no ha entendido que la muerte es algo: es algo, de ahí la angustia ante la muerte. Por eso, dice, «la filosofía es una gran mentira, incluso antes de ser pensada» (cf. *ibid*., 45) porque, de entrada, la filosofía no da importancia al significado de lo singular («la ciencia es de lo esencial», decía Aristóteles).

La realidad de la muerte nos lleva a pensar la existencia como ser-para-la-muerte, es decir, teniendo en cuenta la finitud del tiempo. ¿Y eso qué significa? La respuesta que da Rosenzweig es muy críptica: «Tomar en serio al tiempo», dice, «es necesitar al otro». Y un poco antes: «Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender de otros en lo propio» (Rosenzweig, 1989, 63). Para Rosenzweig el tiempo es el otro.

Que «el tiempo es el otro» es una forma nueva de entender la temporalidad que rompe con otra, que es la que ha dominado, según la cual el tiempo es, por un lado, el yo, y, por otro, un *continuum* en el que el pasado causa el presente y este el futuro. Estamos ante un tipo de tiempo natural, identificado con el *conatus essendi*, en el que el tiempo se repite —sea bajo la forma de eterno retorno— o se prolonga —bajo forma de progreso—.

Ahora bien, para Rosenzweig hay un parentesco entre esas dos modalidades del tiempo, en el sentido de que ni el yo ni el *continuum* anuncian novedad ni, por tanto, futuro, sólo son más de lo mismo. El yo busca eternizarse y el *continuum* es más de lo mismo.

Sin novedad no hay tiempo porque no hay futuro. Podemos hablar de tiempo cuando lo que nos espera nos adviene, nos sorprende, y no es

mera repetición. Quien puede romper el *continuum* es el otro, por eso el tiempo es el otro. ¿Qué es «el otro» dotado con tanto poder como para poder crear el tiempo? El otro no es la persona de al lado, sino un constructo teórico de la tradición judía. Puede ser y deberá ser el de al lado, pero siempre y cuando carguemos sobre él el condensado teórico de la tradición judía. Levinas ha construido un modelo filosófico sobre esta figura, cuyos elementos fundamentales ya encontramos en Rosenzweig o el último Hermann Cohen.

Lo que caracteriza al otro es que dota al tú de una autoridad sobre mí gracias a la cual me constituyo como ser humano y, desde luego, como ser moral. Esa autoridad no le viene de su poder, sino de su vulnerabilidad. El secreto de la fuerza del Tú es que puede ser muerto o destruido por mí. Esa su fragilidad se expresa en un mandato: no matarás, es decir, no me hagas daño, hazte cargo. Ese mandato que viene del otro es lo que nos separa de la animalidad, lo que nos permite ingresar en la condición humana. De ahí su autoridad.

El otro rompe la querencia del tiempo natural y del tiempo subjetivo que sólo buscan la permanencia del yo porque de alguna manera sigue atado al impulso de la animalidad, al *conatus essendi*, a la conservación.

Walter Benjamin hereda a Franz Rosenzweig y prolonga su reflexión. Dice que en su maletín llevaba un ejemplar de *La estrella de la redención* y que, al llegar al hotel o a la pensión, sacaba el libro y sobre él colocaba el cuadro de Paul Klee *Angelus novus*. Lo cierto es que lo tiene muy presente.

Benjamin prosigue la crítica a la modernidad de Rosenzweig pero no se centra en el «idealismo», que había confundido el dedo que señala la luna con la luna misma, es decir, que obligaba a la realidad a ajustarse al pensar, llegando al punto de negar algo tan universal como la angustia ante la muerte por la sencilla razón de que, según la filosofía, la única realidad es el Todo y el Todo no muere. Benjamin abandona ese filón y se centra en el destino de algo por lo que la modernidad había apostado decididamente, a saber, la experiencia. La modernidad quería ser ciencia de la experiencia, de ahí el valor del experimento en las ciencias naturales y de la experiencia en las del espíritu. No olvidemos que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel tiene por subtítulo «ciencia de la experiencia de la conciencia». La modernidad surge al grito de «no aceptar nada como válido que no resistiera la prueba de la experiencia»[6].

6. Ese es el lema de un famoso documento, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*; atribuido a Hegel y Schelling, fue descubierto por Rosenzweig y publicado por él en 1917. Se lo considera la proclama oficial del idealismo alemán.

Pues bien, Benjamin constata no sólo que la experiencia no juega de hecho papel alguno en el conocimiento, sino que la experiencia se ha hecho imposible. Lo que llama la atención es que aduzca, como prueba de su tesis, lo vivido por los soldados en la Primera Guerra Mundial. En una guerra se vive mucho. Pues bien, los soldados volvían con muchas vivencias pero ninguna experiencia. Habían visto de todo y padecido lo indecible pero nada de eso había sido metabolizado en vida propia.

Si la experiencia había sido sustituida por la vivencia era debido, por un lado, a la naturaleza de la guerra. Era una «guerra de materiales» en la que, por primera vez, el ser humano —su valor, su capacidad de decisión— pintaban poco. Lo importante era el armamento. Esta constatación daba el golpe de gracia a la mística bélica que tantos —Weber, Unamuno, Wittgenstein, Jünger— habían cultivado hasta ese momento. El combatiente bastante tenía con reaccionar instintivamente a cada acción bélica, dictada por la técnica.

El otro golpe mortal a la experiencia se lo proporciona el ritmo de la vida que Benjamin capta con sus antenas de «anunciador del fuego». Gustavo Martín Garzo[7] describía bien lo que da de sí ese ritmo de vida al llamar la atención sobre el comportamiento de cualquier contemporáneo que va de visita al Vaticano para admirar la *Pietà* y se satisface mirándola con el objetivo de la cámara o que lee un libro sin retener una palabra o que sale de un museo igual que entró o que oye miles de historias sin recordar ninguna.

Lo que en esas circunstancias propone Benjamin no es la recuperación de la experiencia. Eso es imposible porque ese tiempo del *beatus ille* ha pasado ya. Tenemos que enfrentarnos al desarrollo acelerado de la técnica, es decir, a lo que él llama progreso. Enfrentarse a esa lógica es interrumpir el *continuum*.

Lo que procede, entonces, es interrumpir los tiempos que corren. Y en eso está de acuerdo con Rosenzweig. Pero Benjamin piensa —y en esto se distancia de Rosenzweig— que no basta el otro. Hay que contar con algo sólido, materialista y contundente. El arsenal del que echar mano es lo fracasado de la historia. Esto no se opone a la figura del otro, pero son acentos distintos.

En las ruinas y cadáveres sobre los que se ha construido la historia hay mucha munición disponible. En primer lugar, la conciencia del alto coste del progreso. Se pierde irreversiblemente un modo de vida según un tempo lento como era el rural. Se pierde un tipo de sociedad pero se puede y

7. «Las vírgenes suicidas», *El País*, 19 de febrero de 2012.

se debe rescatar su espíritu, tal y como pide Benjamin en la Tesis X cuando aconseja al hombre moderno tomar distancia «del mundo y de sus pompas» como hacían los monjes en el pasado. No es fácil hacerse con ese espíritu contemplativo, pero es necesario si queremos librarnos del embrujo de un tiempo que sólo avanza destruyendo.

De provecho es, en segundo lugar, saber lo que hay de positivo en tantos proyectos fracasados. El que ha estado implicado en ellos sabe que lo que al final se impone no era la única posibilidad de la historia. Otro mundo era posible.

Cada caso de fracaso, de sufrimiento, reclama el derecho a la felicidad. Este planteamiento se opone a aquel otro que ve la desgracia como algo natural, como una ley inexorable de la naturaleza, ley que se expresa en la «caducidad de la naturaleza». Pero Benjamin se rebela contra esa resignación o ese cinismo y en lugar de hablar de la naturaleza caduca plantea una «naturaleza mesiánica», es decir, un orden profano fecundado con el sentido del sufrimiento de las víctimas. Ese nuevo concepto, que reúne en una sola expresión dos mundos diferentes, reconoce algo inconcebible para la filosofía occidental: que la vida es el lugar del conflicto, de la miseria, de la injusticia, del fracaso («caducidad» de la naturaleza), pero —y esto sí que es definitivo— todo ese sufrimiento no es el precio de ninguna felicidad sino una exigencia de justicia. La tarea de la política es perseguir «la naturaleza mesiánica», es decir, plantear el derecho a la felicidad de cada individuo, de cada experiencia, pues «cada uno de esos instantes es la pequeña puerta por la que se puede colar el Mesías» (GS I/2, 704)[8]. Una política fecundada por la «naturaleza mesiánica» no podrá ya mercadear con la felicidad individual. La puerta por la que entra el Mesías es la del reconocimiento del derecho singular a la propia realización. La clave de una concepción de la «existencia justa» consiste en tomarse en serio la significación teórica del sufrimiento: no cerrar los ojos ante el espectáculo del mundo, sino buscar en él, en sus conflictos y aporías, el sentido de la existencia.

En tercer lugar que, gracias al poder de la memoria, las injusticias pasadas siguen vigentes. Su vigencia cuestiona la legitimidad del presente.

Finalmente, el descubrimiento de la poderosa figura del *Jetztzeit* (el «ahora»), esto es, la convicción de que la potencialidad del pasado no depende de nuestra buena o mala voluntad. Es una fuerza objetiva que nos asalta. El *Jetztzeit* da carpetazo al subjetivismo agustiniano que colocaba el sentido y el poder de la memoria en la voluntad de quien recordaba.

8. Remitimos a la edición de los *Gesammelte Schriften* (= GS) de Walter Benjamin (Suhrkamp, Fráncfort d.M., 1972 ss.), indicando volumen y página.

Con estas herramientas se puede romper el hechizo o el prestigio del progreso. No es cierto que esté cargado de esperanza porque la novedad que maneja lo es sólo en apariencia: lo nuevo del progreso es la reedición de lo de siempre («des Immergleichen am Neuen»), mientras que la verdadera novedad es hacer aflorar lo que está pendiente, ver lo nuevo en lo que siempre estuvo ahí pero en espera («das Neue am Immergleichen»).

5

Con este recorrido ¿se consigue algo?, ¿convence este rastreo del tiempo?, ¿consuela? Lo que parece desprenderse de lo dicho es, en primer lugar, que el tiempo es un tema mayor. Independientemente de lo que digan físicos o metafísicos, la idea que nos hagamos del tiempo acaba incidiendo en el sentir, en el pensar y en el vivir. Sin entrar siquiera en el estudio del tiempo como unidad de valor en el sistema capitalista de producción, lo cierto es que para lo bueno y para lo malo la experiencia del tiempo es decisiva.

En segundo lugar, que lo específico del tiempo actual es tener por referente el tiempo de internet, es decir, la velocidad de la luz. Eso, que ha tenido y tiene fantásticas consecuencias en el desarrollo tecnocientífico, ha creado un tipo de civilización determinado por la prisa.

La prisa no es querer llegar antes sino pretender la instantaneidad. Ahora bien, la instantaneidad como modelo de vida es mortal porque mata la experiencia, ha sembrado las carreteras de cadáveres y tetrapléjicos y aspira a conformar un tipo de ser humano distinto del que hemos conocido y por el que la humanidad ha luchado.

Lo que se quiere decir es que la prisa tiene graves contraindicaciones a veces disimuladas por sólidas apariencias. Con razón se habla del «dopaje electrónico del instante presente» que consigue vender el tiempo acelerado como equivalente de eternidad, es decir, como victoria sobre el paso del tiempo.

En tercer lugar, que el ser humano está relacionado con ser-para-la-muerte. Eso explicaría la persistencia de la angustia ante la muerte a pesar de todas las estrategias de negación de la muerte sea, en el pasado, mediante una potente filosofía idealista, sea, en el presente, mediante una estudiada escenificación para ocultarla.

Esa conciencia de la finitud no está negada con formas de trascendencia de la susodicha finitud, si bien es verdad que toma formas inusuales. Comparemos, por ejemplo, a Miguel de Unamuno y Walter

Benjamin. Unamuno se enfrenta a la finitud del tiempo invocando la inmortalidad. Unamuno quiere salvar su yo, proyectarlo en el tiempo. A Benjamin no es el yo lo que le obsesiona. Recomendaba no usarlo antes de haber cumplido cuarenta años y, después, sólo en casos de extrema necesidad. Lo que le preocupa es que nada se pierda, salvar incluso las posibilidades que no pudimos realizar. Por eso habla de recapitulación o apocatástasis.

Para recoger todo lo que queda al margen de la historia, para atender lo que quiso ser y no pudo, necesita deshacerse del viento de la historia que lo empuja hacia delante como un caballo desbocado que corre hacia el precipicio. Recapitulación e interrupción.

Lo que tienen en común Unamuno y Benjamin es el convencimiento de que la muerte no puede ser la última palabra. No puede ser que el silencio invalide las palabras que se han dicho o que se han podido decir porque entonces la injusticia triunfaría sin condiciones. Esto es fácil de entender cuando hablamos de la construcción de la historia. Podemos entender que las posibilidades latentes sirvan para construir el futuro, pero ¿vale lo mismo para cada individuo? Apropiarnos de lo que pudimos ser y no conseguimos ¿nos garantiza un futuro más allá de la muerte? ¿Podemos suplir la finitud de la existencia con la memoria de lo que pudimos ser? Si el aval del futuro son las posibilidades no realizadas ¿qué posibilidades hay de que así sea?

Lo que nos tenemos que decir es que si la realidad de cada uno se atuviera a su mera facticidad, el ser humano tendría una mala finitud porque el anhelo de lo otro, el deseo y sus posibilidades no tendrían sentido. Serían patologías del ser. Una buena finitud debería consistir, más bien, en remitir las palabras al silencio no para que queden definitivamente acalladas, sino para que se encuentren con lo inexpresable, que es a lo que aspira una palabra verdadera.

2

EL PROGRESO, LA VELOCIDAD Y LOS ACCIDENTES*

1

Según la Organización Mundial de la Salud[1] mueren cada año en las carreteras de todo el mundo en torno al millón trescientas mil personas, un número superior a los fallecidos en las guerras o actos criminales. En la franja de edad que va de los cuatro a los cuarenta y cuatro años, los accidentes de circulación constituyen una de las tres primeras causas de muerte. Según el citado estudio, el número de víctimas es mayor en los países pobres que en los ricos. Y llama también la atención que la mitad de los fallecidos sean peatones, ciclistas y motoristas. A estas cifras, referidas a fallecidos, habría que sumar la de los heridos, entre veinte y cincuenta millones anuales, lo que supone una importante carga para los sistemas de salud pública. Entre las causas de la accidentalidad vial están la velocidad, en primer término, seguida de la falta de seguridad en las infraestructuras y el consumo excesivo de alcohol. Aunque en países como España el descenso de víctimas viales es espectacular en los últimos años (hemos pasado de 3 841 muertos en 2004 a 1 929 en 2010), los expertos advierten que en el año 2030 los accidentes de carretera se convertirán en la quinta causa de muerte en el mundo, mientras que en el año 2004 ocupaba el décimo lugar. Esto quiere decir que la batalla ni está ganada ni en camino de serlo. Es hora de preguntarnos si basta con las medidas tradicionales —leyes severas y que se cumplan, mejora de

* Publicado originalmente en *Anuario de la movilidad 2009,* Fundación RACC (2010), pp. 27-35.

1. Cf. *Informe sobre la situación mundial de la seguridad vial*, Ginebra, Organización Mundial de la Salud, 2009. www.who.int/violence_injury_prevention/road_safety_status/report/es/index.html

las carreteras, educación vial, control del consumo de alcohol, etc.— o si hay que hacer algo más.

Mi hipótesis es que las medidas convencionales que acabo de enumerar tienen un techo difícil de franquear porque está compuesto de materiales valiosos que no estamos dispuestos a cuestionar. Por paradójico que resulte, la desmesurada siniestralidad vial cuenta con la complicidad de «valores» profundamente arraigados en el hombre moderno. Avanzar en la lucha contra los accidentes de tráfico sólo es posible si desplazamos la atención hacia esos supuestos culturales que sostienen directa o indirectamente la muerte en la carretera.

Pese a la magnitud de las cifras, lo que llama la atención —y lo que sirve de punto de partida a estas reflexiones— es el abismo emocional que separa a las víctimas de la carretera de las del terrorismo. En la primera década de este siglo han muerto 38 630 en la carretera y 58 han sido las víctimas mortales del terrorismo etarra. Por supuesto que preocupan las primeras. No hay más que ver el ahínco con el que la Dirección General de Tráfico propone estrategias para reducir los accidentes, o constatar el lugar que la siniestralidad vial va ganando en la información periodística. Pero nada tiene que ver la convulsión que provocan unas víctimas y otras, a pesar de la diferencia cuantitativa. Cada asesinato etarra provoca una sonora indignación moral contra la violencia terrorista, acompañada de contundentes declaraciones condenatorias por parte de líderes políticos, sindicales, empresariales y eclesiales. Lo que hay en el segundo caso es una fría información pública y un intenso dolor privado por la pérdida del ser querido. No se trata evidentemente de minusvalorar la importancia de las víctimas del terrorismo (cf. Mate, 2008), sino de analizar la indiferencia o resignación con que acogemos las noticias sobre los accidentes de tráfico. Con razón se quejan las asociaciones de víctimas de la carretera de que las víctimas viales no figuren entre las grandes preocupaciones de los españoles[2].

Si nos permitimos hacer esa comparación es porque en ambos casos hablamos de víctimas, es decir, presuponemos que hay seres inocentes objeto de una violencia injusta. Conocemos las fundadas razones para dar importancia a las víctimas del terrorismo, pero ¿por qué tan poca a las de la carretera?

Asumamos desde el principio la complejidad del asunto. Tenemos, en efecto, que explicar el concepto de víctimas de la carretera acercándonos al terror político (que es donde ha madurado preferentemente

2. Entrevista a Luis Rojas Marcos, *El País*, 29 de octubre de 2007.

el concepto de víctima), pero siendo conscientes de que son mundos diferentes.

2

¿Qué es lo común y cuál la diferencia? Son víctimas porque en un caso y otro sufren una violencia que no se han merecido: el caso del peatón arrollado por un coche en un paso de cebra o el caso de un coche alcanzado por otro distraído o el de un acompañante que va en un coche conducido por un irresponsable. En todos estos casos alguien sufre una violencia inmerecida.

Esto significa entonces que no todo el que muere en la carretera es víctima. No lo es, por ejemplo, quien sea declarado culpable de conducir borracho. Es verdad que la casuística es inabarcable, pero podemos hacer una distinción formal entre quien causa culpablemente un accidente y quien es objeto del mismo sin ser su causa. En medio queda una enorme zona gris como, por ejemplo, el caso de quien sufre una grave lesión o la muerte por una mínima distracción.

Pero las diferencias entre la víctima del terrorismo y vial son notables. En primer lugar, en el caso del terrorismo tenemos que los daños que causa la violencia tienen un triple alcance: personal, político y social, es decir, esa violencia conmueve los fundamentos de la ética, de la política y de la sociología, por eso tiene tanto impacto. En segundo lugar, no se puede disociar el daño a la víctima de la culpabilidad del terrorista. Las víctimas del terror remiten inmediatamente a la culpabilidad del terrorista. No hay terror sin culpa. Finalmente, dada la amplitud de los daños causados, la justicia a las víctimas obliga a un programa muy exigente que incluye reparación material y moral de lo reparable; también reconocimiento político y reconciliación o sutura de las fracturas sociales provocadas por la violencia. El terror nunca es privado, ni afecta sólo a sectores particulares (etarras y policías, por ejemplo), sino que implica a toda la sociedad porque tiene por objetivo convulsionar la convivencia.

En el caso de las víctimas de la carretera tenemos, en primer lugar, que el acento no se pone en la culpabilidad del agente. Se prefiere hablar de responsabilidad para señalar un sujeto al que imputar el costo de la acción, cifrado en indemnización económica. Es una especie de responsabilidad sin culpa (en sentido moral). El culpable lo es para que pague. Notamos, en segundo lugar, que la sociedad no se moviliza contra el infractor (salvo casos muy sonados en los que se lo busca para lincharlo). No se lo culpabiliza, no hay un juicio moral crítico de la sociedad. Observamos, por ejem-

plo, que ante el caso de un familiar imprudente que se expone al accidente por conducción temeraria, no se reacciona igual que ante un familiar que se echa al monte con una pistola. En este caso o se lo tiene por héroe o tratamos de convencerlo para que no haga una locura. Sea para ensalzarlo o para detestarlo, hay un juicio moral, lo que no es el caso cuando se trata del accidente vial donde la catástrofe se remite a la mala suerte o a la fatalidad. Nada tienen que ver, finalmente, las frías reacciones del mundo político, de los tertulianos o de los predicadores de cualquier signo ante la cifra de muertos en las carreteras con las emociones que levanta un atentado de Eta. Es decir, reaccionamos de manera diferente en un caso y otro porque tenemos una valoración moral muy diferente sobre unas víctimas y otras, o mejor, sobre unos agentes de la muerte en un caso y en otro.

3

¿Cómo se explica esto? La ausencia de juicio moral en el caso de las víctimas de la carretera se explica porque esas muertes se ven como el precio del *progreso*. Hay un fatalismo cercano al que se expresa en casos de catástrofes naturales.

Con las víctimas del terrorismo, la valoración es muy diferente porque las situamos en un contexto de *regreso* o regresión. Entendemos que el recurso a la violencia como arma política en tiempos de democracia y de bienestar generalizado supone un ataque a conquistas tan irrenunciables como son el respeto a la vida y la autoridad de la palabra a la hora de tratar los conflictos. Son dos conquistas tan generalizadas que quien las cuestione tiene que aportar muy serias razones para que le creamos.

Detengámonos aquí y reflexionemos sobre la tesis de que el terrorismo es percibido como contrario al progreso, del mismo modo que los accidentes viales son vistos como el precio del progreso.

Lo que parece incuestionable es la autoridad y buen predicamento del progreso. Nadie lo discute. El político, ya sea de derechas o de izquierdas, se presenta y presenta sus proyectos como de progreso. Lo contrario al pensamiento progresista no es el conservador, sino la caverna; o progresista o cavernícola y nadie quiere ser esto último. Hay una versión izquierdista del progreso (la más habitual) y una conservadora (la más glamourosa); si entendemos el progreso como estar al día, a la última (en modas, gustos u opiniones), el conservador puede ser más progresista que el izquierdista. Lo indiscutible es que ser moderno es ser progresista.

Símbolos elocuentes del progreso son el coche y la velocidad. La modernidad del coche se manifiesta en su producción (interviene la más alta

tecnología), en su estética (su diseño convoca lo más granado del arte) y, sobre todo, en su significación. Un coche no vale sólo por las prestaciones que ofrece, ni por la calidad de sus materiales, sino por lo que significa o, más exactamente, por el significado que la sociedad asigna a cada marca y modelo.

Podríamos decir que el valor del coche no remite a su proceso de producción, sino a lo que dice socialmente o a lo que de él se dice en la sociedad. Lo primero que pregona un coche es su lugar en la escala del prestigio social. Uno telegrafía su biografía con la firma del coche que conduce. El mismo coche puede tener significados distintos en sociedades diferentes. En la Alemania de los años sesenta Mercedes era la marca de los pudientes agricultores, mientras que en España era el símbolo del torero triunfador. Su segundo dicho o significado es de orden espiritual. El coche se convierte en nuestro sueño. O mejor, es quien nos sueña al presentarse como el objetivo de nuestras vidas. Soñamos despiertos el triunfo y nada como el coche representa esos sueños porque lo suyo no es vencer en alguna causa menor, sino al tiempo y al espacio. El coche es velocidad y lo que su exposición en un concesionario anuncia es que la ubicuidad y la instantaneidad son posibles.

Esta relación del coche con la superación de los límites espaciales y temporales fue bien vista cuando irrumpe en las calles de las ciudades modernas aunque fuera a 40 km por hora. Un buen testigo de esta percepción es el filósofo madrileño Manuel García Morente, cuyas reflexiones, datadas en los años treinta, siguen siendo actuales (cf. García Morente, 1996). Para él la relación hombre moderno o progreso, por un lado, y velocidad, prisa o coche, por otro, no es casual, ni propia de unos jóvenes alocados. Es la señal de nuestro tiempo. Sus raíces están, ni más ni menos, en nuestra idea moral. Veamos cómo lo explica. Cada época tiene su modo o manera de explicar la ética, es decir, por qué ser bueno. Los antiguos y medievales relacionaban el acto bueno con el acto virtuoso, es decir, construían el sistema ético sobre el concepto de virtud. Eso cambia con la llegada de la modernidad. Para Kant, santo y seña de esta época, la acción buena es la que se hace sin interés alguno, es decir, si se hace porque hay que hacerlo, por deber, y no para conseguir algo. Consecuentemente, la bondad se sitúa en la buena intención, en la voluntad de hacer bien y no en el interés que reporte, aunque esos intereses sean tan elevados como conseguir la vida eterna.

Según este planteamiento, hay una devaluación no sólo de los intereses que persiga la acción, sino también del valor que comporten los contenidos. Naturalmente, no es lo mismo pretender el cielo que una buena cuenta corriente; y no es lo mismo salvar la vida de un niño que

ser cortés, pero, para la moral, lo decisivo es la gratuidad del gesto, el deber de hacerlo, la voluntad al servicio de lo que hay que hacer. García Morente traduce esta moral del deber por el deber diciendo que el acento se pone en perseguir un ideal y no en poseerlo. Importa más la producción que el producto o lo producido.

Esto que parece tan abstracto tiene consecuencias para nuestro tema. En efecto, si buena es la intención, el querer —y no tanto los contenidos de esa intención o voluntad—, estamos obligados a tener siempre movilizada la intención, el querer, el avanzar hacia el ideal. Una voluntad que no quiera es una voluntad muerta. El ser humano debe estar por lo tanto siempre en tensión, siempre queriendo.

Pues bien, el progreso es eso, un constante progresar. No dar importancia a lo conseguido, no pararse ni siquiera a gozar las etapas intermedias. *Citius* es el ideal moderno, a saber, deprisa. Entendámoslo bien: no se está diciendo que sea mejor tardar menos en llegar a un sitio, sino que lo bueno es ir deprisa y, por tanto, siempre más de prisa. «Hemos llegado al extremo», dice García Morente, «de conceder a la velocidad un valor absoluto, un valor de fin. Y ahora ya la apetecemos por ella misma, la buscamos, no por su utilidad, sino porque erróneamente la estimamos como buena en absoluto» (*ibid.*, 345). Si la velocidad es el bien, el mayor mal es la quietud.

Aunque la velocidad del coche o del tren, cuando escribe García Morente, nos pueda parecer ridícula en comparación a la que ahora se maneja, es vista ya entonces, sin embargo, como potencialmente suicida. El problema no es la velocidad que cada coche alcance en un momento determinado, sino el culto a la velocidad que lleva consigo el progreso. Si el ideal de la velocidad, dice García Morente, es la instantaneidad, «¿hay algo más parecido al suicidio?». De una manera muy sencilla, que no simplista, García Morente pone las bases de la crítica a la relación progreso/velocidad que se desarrollará en las décadas siguientes.

4

Suicida es la velocidad del progreso porque lleva consigo «el empeño imposible de sustraerse a las condiciones esenciales de la vida» (*ibid.*, 346), a saber, el tiempo y el espacio. El hombre construye su identidad a través de relatos y memoria cuyo componente esencial es el tiempo. También es cuerpo y, por tanto, espacio: cuerpo personal, cuerpo social y cuerpo territorial. Pues bien, al ideal de velocidad que maneja el progreso, esos condicionantes espaciales y temporales le resultan inaguantables, de ahí

que atente contra la posibilidad de la existencia. Como dice Paul Virilio, el progreso produce «contaminación dromosférica», es decir, genera una polución que afecta al tiempo y al espacio (Virilio, 1996, 59).

El tiempo está, pues, a la base de la vida moderna construida bajo el señuelo del progreso. Ya Marx vio con claridad y denunció oportunamente el hecho de que el tiempo fuera la medida del valor en la economía[3]. El tiempo como medida del valor material. La unidad tiempo permite calcular el valor de producción y, por tanto, los beneficios económicos posibles. Nunca como en el moderno capitalismo ha sido verdad la vieja máxima de que «el tiempo es oro». Pero esto vale igualmente para la producción cultural. También aquí el tiempo es la unidad de medida. Nada apreciamos más, desde el punto de vista de la cultura o de las ideas, como la novedad. Lo nuevo trae consigo un valor añadido que sólo es posible si hay una valoración social del antes y del después. Importa más la sucesión temporal que los contenidos de lo que el tiempo trae.

No se nos puede escapar el hecho de que para que el tiempo cumpla esa tarea arcóntica, no vale cualquier tiempo. No vale, por ejemplo, el tiempo desmayado de la vida rural, sino un tiempo medible, es decir, descompuesto en fracciones iguales que puedan luego ser aplicadas a los distintos procesos productivos. Estamos hablando entonces de un tiempo abstracto, es decir, de un tiempo que no quede afectado por el valor de los acontecimientos que tengan lugar en él. Esta decisión es capital, como luego veremos, pues ese tiempo que sirve para tarifar el valor del salario de cada trabajador, independientemente de su situación particular, lleva consigo también la muerte de la experiencia en la vida moderna.

El resultado inmediato de este tiempo, elevado a unidad de medida de la producción, es una economía caracterizada por la aceleración de los procesos de producción. Y eso se logra por medio de la innovación tecnológica que incrementa la productividad al reducir los tiempos productivos. Eso afecta evidentemente a las relaciones de producción entre capital y trabajo, empujadas fatalmente hacia formas de flexibilización y precarización, es decir, hacia formas de aprovechamiento máximo del tiempo.

Habría que considerar las víctimas del trabajo (844 muertos en España en 2007), el segundo capítulo de víctimas después de las viales, bajo el punto de vista de la aceleración de la innovación tecnológica. Tras el eslogan del I+D+I, predicado con entusiasmo por políticos, empresarios

3. La clave (del beneficio) está en la conversión del tiempo en factor de medida del valor, es decir, en la conversión de los resultados de una actividad individual en norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema productivo capitalista (Zamora, 2011, 148).

e ideólogos de la tecnología, se esconde un turbio capítulo de subproletización de una parte importante de mano de obra, de precarización de las condiciones laborales y, finalmente, de siniestralidad laboral. No se lucha sólo contra esta siniestralidad con disposiciones de seguridad, dictadas por los responsables políticos, sino también y sobre todo revisando los supuestos ideológicos —tales como el uso del tiempo— sobre los que se asienta eso que eufemísticamente llamamos «productividad empresarial».

El ideal del progreso como aceleración del tiempo no sólo domina la vida económica, sino también la espiritual. Eso se puede ver analizando el mimo con el que la filosofía moderna ha desarrollado ese tipo de tiempo que Marx llamaba, en función de sus análisis económicos y sociales, abstracto. Un lugar obligado para esa crítica del progreso es Walter Benjamin, el malogrado escritor judío que se suicidó en Port Bou, en 1940, huyendo de los nazis. En una de sus últimas notas dejó escritas estas crípticas palabras: «La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de un tal proceso tiene que constituir la base de la crítica a la idea de progreso»[4]. Lo que caracteriza al progreso —y por eso merece la crítica— es una concepción del tiempo «homogéneo y vacío» que Benjamin opone al tiempo «interrupto y mesiánico».

¿Qué es lo rechazable del tiempo «homogéneo y vacío»?: que se presente, en primer lugar, como una promesa de felicidad. Basta progresar, conquistar nuevas metas, avanzar, para que se resuelvan los problemas existentes, se reabsorban los pasados y la humanidad se sienta más realizada. La humanidad no se realiza, como creían los antiguos, desarrollando la naturaleza humana, sino superándose a sí misma. Si el progreso es bueno porque es progreso, se entiende que todo progreso técnico lo es también moral. El descubrimiento de la bomba atómica es un bien porque es un nuevo invento, independientemente del uso que se le dé. Nada hay de reprochable moralmente si los Estados dan prioridad al desarrollo armamentístico en lugar de priorizar la lucha contra la malaria (que es lo que, por otro lado, ocurre), porque la bondad de la acción está en los nuevos conocimientos que en cada caso se procuren. Este mito moderno de que el conocimiento da la felicidad se aleja de la sabiduría socrática, tal y como se explica en el diálogo platónico *Cármides o de la sabiduría*.

4. Véase el texto y comentario en Mate, 2006, 211.

El texto describe cómo sería un mundo organizado científicamente: los pilotos serían seguros como máquinas; los médicos, unos maestros de la salud; no correríamos riesgos inútiles en guerras o traslados; tendríamos zapatos a medida y trajes buenos y bonitos. «Sin embargo, que obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices, eso, querido Critias, es cosa que aún no podemos alcanzar» (Platón, 1982, 364), dice Sócrates en voz alta. Sócrates tiene claro que no todo conocimiento produce felicidad, de ahí la búsqueda del conocimiento que la provoca. A la hora de responder a tan severa pregunta, podemos tener el sentimiento de que gracias a la ciencia y a la técnica el hombre puede con todo: puede vencer el hambre, las enfermedades, mejorar las condiciones de vida... pero, pese a todo, el hombre se siente más amenazado que nunca y esta vez por sus propias obras. El mismo hombre que descubre el átomo que cura el cáncer puede fabricar la bomba atómica con la que destruir su propio mundo. La disyuntiva parece ser o someterse a la lógica férrea del tiempo que exige avanzar a cualquier precio, o embridar el tiempo desde un proyecto racional que se someta no a la lógica del tiempo sino de la humanización del hombre. A esas alturas del siglo XX muchos intelectuales ya reconocían que la ciega lógica del tiempo había ganado la partida a la humanidad en el desarrollo científico y veían con espanto cómo las nuevas tecnologías, «en lugar de canalizar el curso de las aguas, llenaban las trincheras de flujos humanos; en lugar de fecundar la tierra desde lo alto de los aviones, la sembraban de bombas incendiarias» (GS VII/1, 385). Intuían que el prodigioso desarrollo de la ciencia y de la técnica iba a estar al servicio, en el mejor de los casos, del propio desarrollo y no de las necesidades reales del ser humano.

La segunda característica del tiempo que maneja el progreso es la de ser inacabable. Siempre hay tiempo, y como el tiempo camina hacia mejor, la humanidad es infinitamente perfectible. Este optimismo causó malas jugadas a las izquierdas de la época porque, como todo iba a mejor en virtud de una especie de ley histórica, no había más que esperar a que la historia hiciera su trabajo. No hay que gastar muchas energías en la lucha contra el capitalismo y la explotación porque, al ser estos fenómenos antiprogresistas, las leyes de la historia se encargarían de dar cuenta de ellos.

La misma mentalidad que creía en la ilimitación del tiempo, acariciaba la idea de que son igualmente inagotables los recursos naturales. Con esos instrumentos la humanidad puede soñar con ser infinitamente perfectible. La tecnociencia acaba siendo equivalente al paraíso en la tierra.

Finalmente, el tiempo es irresistible. No hay quien lo pare y si hay culturas que prefieren anclarse en el pasado, se perderán en la prehis-

toria de la humanidad. Se puede retrasar su avance pero no impedirlo, por eso mejor es cabalgarlo que desmontar.

Un tiempo así, que confunde progreso científico con progreso moral, coloca a la humanidad en una situación de angustia hasta ahora desconocida. Hasta ahora la angustia provenía de la inminencia de un final. Eso no ha lugar, porque estamos diciendo que el tiempo es inagotable. Lo que nos angustia es más bien la sensación de no tener un final, de no saber cómo detener este tren que camina sin freno hacia el precipicio. Frente a un mundo organizado bajo el supuesto de un tiempo continuo que es infinito, inagotable e imparable, la experiencia del hombre corriente para quien los tiempos que corren no traen buenos vientos.

Lo que propone entonces Walter Benjamin como ideal humanitario es el concepto de interrupción del tiempo. Y lo hace refiriéndose a la figura que, para la izquierda, ha simbolizado como ninguna otra la aceleración histórica, esto es, la revolución. Pues bien, «Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera». Y puntualiza Benjamin: «Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaje en ese tren, de tirar del freno de emergencia» (cf. Mate, 2006, 307). Se invierten los términos. La revolución, santo y seña del progreso, no puede consistir ya en acelerar los tiempos, sino en detenerlos.

Este osado cambio cultural no debe ser leído como un gesto más de un romanticismo vuelto hacia atrás y profundamente antiprogresista. Benjamin es un ilustrado, aunque sea un crítico de la Ilustración histórica. Pocos como él saludaron la irrupción en la historia de la nueva tecnología y pocos como él supieron ver sus posibilidades emancipatorias. Que el entusiasmo inicial se trocara en crítica no tiene que ver con desprecio hacia la técnica sino con una decepción por cómo se presentaba realmente. En relación con el progreso entendió enseguida que dentro de la modernidad había dos enfoques posibles: o situar el progreso al servicio de la humanidad o a la humanidad al servicio del progreso. No era lo mismo. En el primer caso, lo decisivo era la humanización del hombre y la técnica tenía que ser un instrumento. Había que dosificar la investigación y orientarla en provecho de la felicidad de la humanidad, como quería Sócrates cuando se preguntaba si con más técnica seríamos más felices. En el segundo, lo decisivo era el progreso, aunque eso llevara consigo un descomunal costo humano y social. Lo que había visto Benjamin es que el progreso, en esta segunda versión, había tomado tal delantera que lo que se imponía era un frenazo y poder así cambiar la relación entre progreso y humanidad.

5

Este es el trasfondo filosófico y cultural desde el que hay que juzgar la valoración social de las víctimas viarias. La modernidad ha optado por la vía de la aceleración que no es la única posible pero que ha sido la dominante.

Esta vía supone, como ya se ha dicho, un atentado a las condiciones de posibilidad de la existencia, a saber, el tiempo y el espacio. O, dicho en palabras de Virilio, la aceleración ha generado una «polución dromosférica» que ha corrompido la sustancia del tiempo al tomar la instantaneidad como modelo de referencia temporal. La ciencia consiguió superar el muro del sonido, luego el del calor. Ahora vivimos un nuevo tiempo, el de la velocidad de la luz. A 300 000 km por segundo, la velocidad se confunde con la inmediatez y esa velocidad es el referente de comunicación electrónica y el ideal al que debe aspirar todo trayecto entre dos puntos. Pero a esa velocidad la historia se vacía de historias, porque esta necesita tiempo y la teletécnica lo reduce todo a la instantaneidad.

Esa velocidad, que ha proporcionado grandes éxitos y conquistas, cuenta también con un capitulo de pérdidas. Antes el viajar constaba de partida, trayecto y llegada. Había un momento de preparativos materiales y psicológicos que predisponían al aprendizaje de una nueva experiencia, al tiempo que permitía tomar distancias en relación con lo que hemos vivido hasta ese momento. Luego estaba el trayecto, momento y lugar, en el que el viajante se enriquecía del espacio que transitaba, de la naturaleza y de las personas que poblaban y conformaban esa parte del espacio. Finalmente, la llegada que abría las puertas a un nuevo tiempo y una nueva experiencia. Ahora sólo hay un tiempo: el de la llegada. El tiempo invertido en el trayecto es tiempo perdido y la salida indica el instante en el que dejamos de hacer lo que estamos haciendo a la espera de lo que haremos cuando lleguemos al destino.

Walter Benjamin expresaba esta pérdida diciendo que vivimos tiempos en los que la experiencia ha dejado su sitio a la vivencia. La experiencia necesita tiempo para integrar las vivencias en una red de relaciones vividas. La experiencia se construye con relatos y memoria que necesitan un tempo determinado. Eso es lo que se ha perdido, devorado por un ritmo frenético que sólo admite vivencias puntuales que se agotan en sí mismas y demandan ser sustituidas por otras más intensas, pero igualmente puntuales.

Se sacrifica el trayecto a la llegada, la experiencia a la vivencia y también el pasado y el futuro al presente.

Otro tanto cabría decir de la contaminación del espacio, atacado por la velocidad y por la telemática con sus espacios virtuales. Si se reduce

el tiempo de viaje a Tokio a dos horas, dice Virilio, la tierra se convierte en un juguete de bolsillo, perdiendo el misterio que le proporcionaba la grandeza que se le presumía hasta ahora. Enterraremos emociones capitales si pensamos que una visita al Museo del Prado por internet puede sustituir una visita directa. Se produce una regresión cuando en vez de abrir la ventana con las manos, desplazándonos hasta ella, recurrimos al mando a distancia. Asumimos como normales gestos propios de imposibilitados o tetrapléjicos. En todos estos casos estamos dando a entender que podemos vivir sin espacio: renunciamos al espacio cuando viajamos porque, desde la ventanilla del AVE, el espacio molesta a la vista; achicamos la tierra privándola de todo misterio; preferimos la modalidad del sedentario a la capacidad de aventura emocional del que va a los sitios. Llegados a este punto, quizá convenga recordar lo que el astronauta del *Apolo*, Jim Lowell, cuenta en sus memorias. Llegó un momento en que los problemas técnicos obligaron a considerar la posibilidad de no regresar vivos a la tierra. Había que elegir entre una huida al mundo sideral, hasta lo que aquello diera de sí, o enfilar la nave hacia la tierra a sabiendas de que llegarían cadáveres. Y no lo dudaron. Necesitaban la tierra aunque fuera para el descanso eterno[5].

6

Y esto ¿adónde nos lleva? A tomar conciencia de lo difícil que es luchar contra la violencia vial. No tenemos la alianza de la moral, como en el caso del terrorismo político (la muerte de la víctima se nos manifiesta como una negación inmediata del «no matarás»). Aquí el valor, también la valoración moral que hace la sociedad, está más cerca del que abusa de la velocidad que de quien la critica.

Lo que procede entonces es cuestionar la autoridad del progreso con el que todos hemos pactado. ¿Cómo? Por de pronto recordando que hay una tradición de pensamiento, que viene del siglo XX, que está llamando la atención sobre los peligros del progreso. Walter Benjamin, por ejemplo, compara, en su Tesis VIII, fascismo con progreso (Mate, 2006, 143 ss.). ¿Lo común? La naturalidad con la que uno y otro aceptan que haya víctimas para el logro de sus objetivos. ¡Qué le vamos a hacer si algunos caen! Es el precio del progreso.

Esta crítica del progreso no significa renunciar a los avances de la humanidad, tan positivos en muchos aspectos, sino en saber distinguir

5. Narrado por Virilio, 1996, 51.

entre un progreso que está al servicio de la humanidad, de la humanización del hombre, y otro progreso que convierte a esa humanidad en instrumento para el progresar. Por desgracia estamos instalados en la segunda propuesta.

La crítica al progreso no puede hacer olvidar, en ningún caso, la importancia de la técnica. Cuando despuntó con fuerza en el siglo XIX se la saludó con euforia mesiánica, conscientes de que el hombre empezaba a tener medios materiales para hacer realidad viejos sueños de felicidad que hasta ese momento sólo habían sido soñados. El problema es saber qué ha pasado para que el instrumento se vuelva contra su creador. Se está repitiendo lo que cuenta Platón en el diálogo *Protágoras*: los dioses, a la vista de lo mal que lo tenía el hombre en su lucha con los animales, deciden enviarle el fuego y las técnicas del fuego para que aprenda a defenderse. Se quedaron atónitos al ver que usaban el arte de las armas fabricadas con fuego para... matarse entre ellos.

Punto central de la crítica al progreso es la siniestralidad vial. Su descomunal volumen es impensable sin la complicidad de un factor cultural tan prestigioso como el progreso. En el progreso hay una demanda de velocidad que es suicida porque su modelo es la instantaneidad que pone en peligro un bien espiritual como la experiencia y un bien material como la vida. Para ser consecuentes con este planteamiento hay que repensar a fondo eso que llamamos un «accidente». Si con ello señalamos las muertes y heridas de la carretera, habrá que preguntarse qué es lo «sustancial». Lo sustancial es la velocidad, ese incesante e irresistible avance inscrito en el concepto mismo de progreso. Habría que dar la vuelta a ese supuesto y aceptar que lo sustancial es la vida humana y lo instrumental, el progreso. Para ese vuelco conceptual, Paul Virilio propone repensar la figura del «accidente», entendiendo por tal el fracaso de un proyecto o trayecto. Constata con agudeza que toda conquista técnica ha producido un «accidente» específico: con el navío vino el naufragio; con el tren, el descarrilamiento; con el avión, el estrellarse; con la electricidad, la electrocución; con la relatividad, la bomba atómica; con la tele-tecnología, que es la fase en la que nos encontramos, la interactividad global porque se produce a velocidad de la luz. Por interactividad hay que entender el enjambre de relaciones que permite la revolución telemática de transmisiones. Las decisiones no se toman teniendo en cuenta los intereses o los problemas locales, sino que siguen la llamada del beneficio que se pueda producir en cualquier punto del planeta. La interactividad puede hundir en instantes a un país y, también, poner en jaque a todo el sistema.

Para que nos hagamos cargo de su poder de creación y de destrucción Virilio compara la interactividad global con la radioactividad: «La interactividad es a la sociedad lo mismo que la radioactividad es a la materia» (1996, 88). La radioactividad es un elemento constituido de la materia que puede, sin embargo, destruirla por la fisión. Otro tanto cabe decir de la interactividad: puede lograr una sociedad integrada o la desintegración de la sociedad a escala mundial. Estamos no ante un posible accidente parcial sino ante un accidente general, ante el accidente de todos los accidentes, como diría Epicuro.

Esta posibilidad debería llevarnos a considerar el accidente general como el punto de partida del desarrollo tecnológico. Deberíamos tomar nota de las fábricas de coches que provocan accidentes en sus laboratorios para calcular sistemas de seguridad que sean eficaces en casos de accidentes a altas velocidades. Si el modelo de referencia para nuestro modo de vivir es la velocidad de la luz ¿cual sería el sistema de seguridad adecuado? No parece que haya otro que reconocer que hemos llegado a un límite de la velocidad que, a partir de ahora, debería ser reducida, limitada, mientras se recupera la humanidad de las pérdidas ocasionadas. Se impone una moratoria. Podemos ilustrar este planteamiento con dos referencias. Hace ya algún tiempo Umberto Eco escribía un artículo, reproducido en todo el mundo, con el título «Atrás a toda marcha»[6]. El afán de innovar la tecnología en ordenadores está llegando al absurdo de crear programas perfectamente inservibles pero que se compran e instalan porque son el último grito de la técnica. El progreso también puede significar dar un par de pasos atrás. Su artículo acababa así: «¡Tendamos al futuro! ¡Atrás a toda máquina!». ¿La otra referencia? La experiencia de que la reducción de la velocidad en las vías rápidas supone una reducción de las víctimas viales.

De lo dicho se desprende que no se trata sólo de reducir la velocidad. Se trata de cambiar la forma de viajar y de vivir. Que la cosa no sea fácil queda bien contado en un irónico artículo de Juan José Millás aparecido hace unos años en un periódico[7]. Comentaba el enfado monumental de los conductores que en un largo puente de mayo habían tenido que sufrir retenciones kilométricas por culpa de obras en las calzadas. Aunque murieron cuarenta, la noticia al día siguiente eran los atascos. Y Millás se preguntaba entonces por qué era más importante la demora con que se llegó a Benidorm que los muertos en el trayecto. Habría que concluir que conductores, políticos y periodistas protestaban por la demora en irse al otro mundo. Como si hubiera prisa por irse al más allá.

6. *El Periódico de Catalunya*, 20 de octubre de 2008.
7. «Qué bien», *El País*, 6 de mayo de 2005.

3

EL TRAPERO.
PEQUEÑA APOLOGÍA DE UNA FILOSOFÍA POBRE*

1

El análisis crítico del capitalismo lleva a Marx a la conclusión de que el proletariado es el sujeto de la revolución, es decir, el grupo social que está en condiciones de llevar adelante esta gran faena. En *La Sagrada Familia* —escrito prematuro en el que adelanta su teoría— reconoce que el proletariado es ciertamente una clase particular, tan particular como su oponente, la clase poseedora. Ambas viven alienadas —una porque se le ha despojado de lo que es suyo y la otra porque posee lo que no es suyo— pero con diferencias. La clase poseedora se encuentra a gusto en la alienación, pues ese estado se traduce en poder y el ejercicio del poder le resulta no sólo gratificante sino también expresión de una existencia humana. Para el proletariado, sin embargo, la situación es insoportable pues resulta ser una existencia inhumana. Ambas clases son antagónicas ya que la afirmación de una supone la negación de la otra.

A primera vista no parece que ninguna de ellas sea portadora de universalidad puesto que el triunfo de una tiene que ser a costa de la otra. Esa apreciación, sin embargo, es falsa. El proletariado, dice Marx, «no puede liberarse a sí mismo más que si acaba con sus condiciones de vida. Y no puede acabar con sus propias condiciones de vida sin acabar al mismo tiempo con *todas* las condiciones inhumanas de vida propias de nuestra sociedad, que se resumen en las suyas propias» (MEW 2, 38)[1]. Cuando

* Este texto es una versión corregida y aumentada del que apareció con el título «Del *Proletariat* al *Lumpen*. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 35 (octubre de 2010), pp. 47-63.

1. Citamos aquí los escritos de Marx por la edición *Marx-Engels Werke* (= MEW) (Karl Dietz, Berlín, 43 vols.), indicando volumen y página.

los escritores socialistas, sigue diciendo Marx, adjudican al proletariado un papel cosmopolita —el ser sujeto universal de la historia— no es porque divinicen al proletariado sino porque son conscientes del alcance de su inhumanidad. El proletario ha bebido hasta el fondo el cáliz de lo inhumano y ha experimentado que esa inhumanidad no es sólo la suya, sino la de toda la sociedad. Nadie en esa sociedad vive humanamente porque las relaciones sociales están estructuradas como apariencia de humanidad y no como humanidad realizada. La rebelión contra sus cadenas es la rebelión contra todas las cadenas que privan al hombre de una existencia humana. Por eso sentencia: «Cuando el proletariado vence, no se convierte en una parte que vuelve a dominar absolutamente el todo, ya que sólo vence en la medida en que acaba consigo mismo (rompe sus cadenas) y con el contrario (en cuanto forjador de esas cadenas)» (MEW 2, 37).

No falta quien ha visto en esta figura marxista del proletariado un eco de la cultura bíblica. La idea de un sujeto universal de la historia que sociológicamente es no sólo un sujeto particular, sino además un sujeto débil o menor, nos remite, por ejemplo, a la tradición de los *anawim* o «pobres de Yahvé»[2]. La centralidad bíblica de la pobreza o de la debilidad no se explica porque se sublime al pobre o al débil, viendo en ellos algo así como el ser humano perfecto, sino porque en el pobre y en el débil se manifiesta la cruda realidad del hombre, a saber, ser necesitado de una gracia exterior para alcanzar el fin para el que ha sido creado. El valor de la pobreza y de la debilidad es el de desenmascarar el alcance del poder humano, incapaz, contra toda apariencia, de llevarle a su realización.

Pero no parece que vayan por ahí las cosas. Resulta, en efecto, que para Marx el proletariado es el sujeto de la historia por lo que tiene de fuerte, mientras que en el cristianismo el pobre lo sería por lo que tiene de débil. La polémica de Marx contra Kriege y Stirner, para quienes el sujeto de la revolución serían los pobres, se centra en este punto. Marx los ridiculiza hasta el sarcasmo porque no saben distinguir entre pobre y proletario. Como escribe en *La ideología alemana*, estos filósofos, en efecto, «identifican proletariado y pauperismo, siendo así que el pauperismo es el último eslabón de un proletariado arruinado, el último peldaño en el que tropieza, empujado por la burguesía, un proletariado anémico. El pobre sólo es un proletario al que se le ha robado toda la energía» (MEW 3, 183). Ese Marx que desprecia «toda cólera plebeya y no pro-

2. Pablo se hace eco de ello en 2 Cor 8, 9. Este es un punto al que prestan atención las teologías posidealistas, entre otros G. Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental», en Ellacuría y Sobrino, 1990, 299-301.

letaria» que haga obstáculo a la organización teórica y práctica de la lucha de clases, rechaza el papel protagonista que sus oponentes conceden a los pobres, a los *Lumpen*. En los *Manuscritos de 1844* aparece el *Lumpenproletariat* como «la prostitución de la carne no proletaria bajo todas sus formas».

El valor epistemológico del proletariado no está ligado a la experiencia de injusticia sino a su consideración de fuerza ascendente (Girardi, 1984). Un análisis de la estructura económica del capitalismo permite afirmar que, pese a la situación de explotación que hoy vive, el proletariado es objetivamente la única fuerza capaz de superar las contradicciones del capitalismo. Lo que Marx pretende es que el proletariado tenga un reconocimiento social, político y teórico que esté en consonancia con el papel que juega en el sistema de producción. Si Marx apuesta por el proletariado es porque ha visto en él un potencial que puede con todo.

Pues bien, a esta tesis canónica del marxismo se enfrenta Walter Benjamin haciendo del *Lumpen* el quicio de su propuesta política.

El lector español debe tener presente que el término *Lumpen* no es, en su primera acepción, el subproletariado, sino el trapero[3]. Casi suena a provocación afirmar que quien se enfrenta a la grandiosa misión que la historia tiene reservada a la clase obrera, según los estudios de Marx, sea el trapero o, si se mantiene el tono épico, un ejército de desharrapados. «El trapero», dice Benjamin, «es la figura más provocadora de la miseria humana. Es un *Lumpen* que se viste de harapos y vive de ellos» (*Passagen-Werk*, GS V/1, 441).

Esto no tendría que llamar la atención si Benjamin fuera uno de esos socialistas utópicos a los que Marx desprecia. Pero no es el caso porque él se considera un pensador formado en la escuela del materialismo histórico. Obligado es reconocer que su marxismo es especial. Sus tesis sobre el concepto de historia comienzan con una revisión radical de la crítica marxista de la religión, proponiendo una alianza entre la «teología» y el «materialismo histórico» que desquiciaba al marxismo ortodoxo. Y aunque son innegables las invocaciones a la *auctoritas* de Marx, no se dejó seducir por el comunismo. En su *Diario de Moscú* da cuenta del chasco que le produjo el conocimiento de cerca de la patria del comunismo. «Ser comunista en un Estado bajo dominio del proletariado», anota decididamente en su diario al mes de estar en Moscú, «supone renunciar

3. *Lumpen* significa trapo y *Lumpensammler*, trapero. En la literatura marxista se ha popularizado el término «lumpen», como abreviatura de *Lumpensammler*, para referirse al grupo humano que vive de trapos y se viste con ellos. Una primera aproximación a la figura del trapero puede verse en la revista *Anthropos* 225 (2009), pp. 52-58.

completamente a la independencia personal» (GS VI, 359). Esta confesión, hecha en el momento en que los visitantes izquierdistas occidentales volvían de la Unión Soviética rendidos y entusiasmados, tiene su mérito. Él no está dispuesto a sacrificar su independencia, como tampoco a negar que se sitúa en la tradición del marxismo, de un marxismo ciertamente singular. Nos aproximaremos a las verdaderas intenciones de Benjamin si tenemos presente que él quería elaborar un pensamiento que estuviera a la altura de los problemas del siglo XX, como el de Marx lo estuvo a los del siglo XIX. Su trapero quería ser marxista.

2

El trapero es una figura fugaz en el rico mundo de las metáforas benjaminianas, pero que él privilegia a la hora de explicar al pensador formado en el materialismo histórico. Este se metamorfosea en fotógrafo experto, en ángel petrificado por el horror, en profeta del pasado y también en *Lumpensammler*, una figura menor sobre la que él carga el peso de aclarar el mundo visto desde el materialismo histórico (cf. Wohlfarth, 1986, 560).

El trapero representa la miseria extrema. Ahora bien, este coleccionista de «sobras» no recoge restos para almacenarlos o consumirlos sino con el ánimo de hacer algo nuevo, como hacían los pintores surrealistas con los desechos. Sólo que lo suyo no era crear belleza, sino hacer luz, desvelar la verdad de su tiempo. Su método de trabajo consistía en hacerles hablar, o mejor, en recoger lo que transmitían. «No tengo nada que decir, sólo mostrar», decía Benjamin. «No quiero ocultar nada valioso, ni apropiarme de fórmula espiritual alguna. Sólo los harapos, las sobras. Eso es lo que quiero inventariar y hacerles justicia de la única manera posible: dándoles una utilidad» (*Passagen-Werk*, GS V/1, 574). Los trapos son elocuentes y lo que le llamaba la atención era la actitud de los críticos o revolucionarios de su tiempo que en lugar de escuchar la miseria y dejarse empapar por su elocuencia, enseguida se ponían a filosofar, sustituyendo los gritos del mundo real por ideas fabricadas en gabinetes.

Para sacudir a ese experto que no se sorprende ante nada porque está anestesiado con sus conocimientos librescos, Benjamin propone una metodología de choque, a saber, colocarle ante unos trapos que hablan: «El problema central en el materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado, es este: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de (sacrificar) su captación plástica? ¿O de qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista?» (GS V/1, 575). Su técnica explicativa, que

es la de plástica o del montaje, esto es, la de hacer hablar a los trapos, es elevada a modo de comprensión marxista de la realidad. Benjamin desconfía de una teoría, aunque sea la marxista, que reduzca la miseria a un problema. Antes que problema debe ser una experiencia cuyo contenido semántico sólo capta la inteligencia humana si la escucha.

El *Lumpensammler* o trapero es una figura compleja porque es, al mismo tiempo, el problema y la solución. Nadie como él revela la miseria del capitalismo. «Doblado por un montón de desechos», «destrozados la espalda y los riñones por el peso del saco», el trapero expresa el costo del bienestar que procura el capitalismo. El bienestar de unos se traduce en dolor de espalda para otros. El saco que lleva al hombro bien puede ser la chepa del enano jorobado, enano del que dice Benjamin que «es el habitante de una vida marginada. Desaparecerá cuando venga el Mesías, sobre el que un gran rabino ha dicho que no quiere cambiar el mundo por la violencia porque bastará un pequeño envite para dejarlo en su sitio» (cf. Wohlfarth, 1986, 564). El trapero es un desecho como los trapos que recoge, trapos que tienen el poder de atraer la mirada de un Mesías que no viene a hacer la gran revolución, sino un pequeño ajuste para aliviar la carga del jorobado.

Ahí ya se insinúa que el trapero también es la solución. Posee el secreto del capitalismo. Nadie como él conoce las cloacas en qué acaban las glorias y los fastos de esta sociedad una vez consumidos. El intelectual lúcido y crítico tiene que asemejarse a ese trapero que «al alba, malhumorado, gruñendo, empecinado y algo borracho, se afana en pinchar con su bastón cachos de frases y trapos de discursos que echa en la carretilla, no sin agitar a veces en el ambiente de la mañana con gesto desaliñado algún trozo de paño desteñido, llámese *humanismo*, *interioridad* o *profundidad*. Un trapero de madrugada, al alba, en el día de la revolución» (GS III, 225). Lo que en un momento anterior fue triunfo y gloria, acaba horas después convertido en basura que el trapero pincha con su bastón y levanta irónicamente como trofeo impotente, aunque en el trapo figuren nombres tan sonoros como «humanidad», «dignidad» o «profundidad». Los grandes valores convencionales acaban perdidos en la cloaca si no hay un trapero que los rescate.

A Adorno no le gustaba el trapero de Benjamin. Se lo dice en una carta del 10 de noviembre de 1938: su «trabajo mora en la encrucijada entre magia y positivismo» (Adorno, 1998, 273), como si Walter Benjamin concediera al método plástico un poder taumatúrgico que no posee. No hay que fiarse de la elocuencia de los trapos, venía a decirle, sino que lo importante es la agudeza del análisis que cada cual aporte. Lo que le pide es que abandone la literatura y se centre en la filosofía, en el análi-

sis filosófico del capitalismo, es decir, que sitúe al trapero en el contexto del sistema capitalista y valore su significación a partir de lo que en ese sistema representa el valor de cambio. Benjamin coincide con él en que el problema real es el análisis crítico del capitalismo y que sería peligroso regodearse con figuras literarias. Lo que pasa es que él tiene su ritmo. No quiere precipitarse en la especulación filosófica a la que Adorno tanto apremia. Está de acuerdo en que no basta inventariar los trapos. Pero antes de pasar a la teoría hay que acabar el trabajo. La teoría tiene que llegar en su momento. No está dispuesto a que el filósofo devore al trapero, ni a que este desaparezca tras la interpretación economicista del problema, de la misma manera que el jorobadito no desaparecerá con la venida del Mesías. Hay que seguir con el trabajo de recoger los restos (*Sachgehalte*) porque es ahí donde están las claves de la solución (*Wahrheitsgehalte*)[4].

3

El *Lumpen* es, pues, el problema y la solución. Es el problema porque nos pone ante los ojos la naturaleza del sistema capitalista que produce desechos, se alimenta de ellos y los vuelve a producir en un ciclo infernal que no avanza. Que pese a ese estancamiento, el sistema capitalista de producción se nos presente como encarnación del progreso, no debe llamar a engaño porque la verdad pura y simple es que en él hasta lo más nuevo no es más que la versión última de lo siempre igual.

Benjamin y Adorno subrayan un aspecto de la filosofía de la historia que subyace al capitalismo que no se encuentra en Marx, a saber, que la modernidad construye su identidad devorando o alimentándose de identidades negadas; que la modernidad y sus instituciones (el Estado, por ejemplo) se construyen destruyendo identidades. Adorno expresa así esta idea en *Minima Moralia*:

> La identidad reposa en la no-identidad, es decir, reposa en lo que no ha logrado llegar a ser, que tiene el poder de denunciar lo que sí ha llegado a ser. […] Quien se niega a reconocer que el espanto avanza es víctima de un pensamiento impasible que deja escapar [...] la verdadera identidad del todo, que es la de ser un terror sin fin[5].

4. La relación entre *Sachgehalt* y *Wahrheitsgehalt* puede verse en su trabajo sobre las *Wahlverwandtschaften* (GS I/1, 127). Véase también el comentario en Wohlfarth, 1986, 577 ss.

5. Adorno, 1997, 4, 268 (me permito una traducción libre pero fiel). Fundamental para captar el sentido de *Dialéctica de la Ilustración* es Zamora, 1997.

Las identidades personal o colectiva modernas se construyen excluyendo personas o pueblos sin los que los excluyentes no serían lo que dicen ser. Quien así actúa no sólo se desentiende de los sufrimientos sobre los que se ha construido su identidad, sino que está preparado para continuar la cadena de sufrimientos inferidos a nuevas víctimas.

Esta crítica del capitalismo pone el acento en lo que es declarado in-significante por el capitalismo. Eso negado o declarado insignificante es la miseria producida por el empobrecimiento de unos que conlleva el enriquecimiento de otros. Pues bien, eso negado o declarado no-idéntico es significativo para el trapero que denuncia la naturalización de la historia del sufrimiento, es decir, denuncia la producción de sufrimiento como algo natural, inevitable. Para el trapero los trapos no son naturaleza muerta, trozos mudos de los que ha huido todo soplo de vida. Nada de eso. Para el trapero los trapos son jirones de vida que ocultan a la mirada de los demás, pero no a la suya, una *historia passionis* harto elocuente. El trapero sabe que esos trapos tienen una historia y sabe que «la expresión de lo histórico en las cosas no es otra cosa que (la expresión) del sufrimiento pasado» (Adorno, 1997, 4, 55). Parece una paradoja que los trapos que sobreviven a una orgía de ricos sean expresión del sufrimiento. Lo son porque expresan el fracaso de un proyecto que sólo en un momento fue vivido como felicidad.

Esta crítica a la construcción de identidades, basándose en la derrota o negación de otras, considerada hasta ahora insignificante hasta por el mismo Marx, deslumbrado por el prestigio del progreso que funciona con esa misma lógica, permite hablar de fracaso de la modernidad. Eso no es ninguna novedad. De ello dejó constancia un sociólogo de la modernidad tan atento como Max Weber, aunque también hay que decir que en un sentido diferente.

Weber habla de la modernidad como un proceso de racionalización que debería acarrear un desencantamiento o desmitologización del mundo. El problema de este proceso es que no ha sido capaz de realizar el programa previsto. No ha podido impedir, en efecto, que pese a su voluntad de racionalización, vuelvan los dioses, los poderes míticos, es decir, se produzca un cierto reencantamiento o una cierta remitologización del mundo. Weber lo explica diciendo que la racionalización ha tenido lugar en ámbitos concretos, como la ciencia o la política, pero no en la visión general del mundo, en la donación de sentido al conjunto de la existencia. Ahí no hay racionalidad alguna sino que cada cual pone o impone sus valores que son sólo verdad para él (cf. Buck-Morss, 1995, 279 ss.). En eso se sustancia el famoso «politeísmo de los valores» y a eso se refiere su denuncia del reencantamiento del mundo. Podemos, con Weber,

traducir esta situación diciendo que el capitalismo ha permitido la vuelta de los poderes míticos, por eso la conciencia colectiva moderna no ha conseguido despertarse y vive como secuestrada por un inconsciente onírico (GS V/2, 1007). Esta deriva no invita a festejos. La presencia de los mitos hay que interpretarla como fracaso de la racionalidad ilustrada. Por supuesto que hay un momento triunfal en ella (todo eso que se ha dado en llamar «razón instrumental» o «racionalidad conforme a medios»), pero eso no puede maquillar la ausencia de una racionalidad «carismática» que diera sentido al conjunto de las actividades del hombre moderno. Dicho en términos deportivos, la modernidad sabe cómo ganar una etapa pero no sabe dónde colocar la meta (Mate, 1997, 50 ss.). La humanidad, con el arma de la racionalidad moderna, no puede explicar adónde va, ni siquiera, aunque suene extraño, por qué investiga. Esa masa de científicos, flor y nata de la racionalidad moderna, no pueden explicarnos —con razones morales— por qué investigan esto o aquello. La única explicación posible es que se investiga lo que se puede investigar, es decir, lo que está financiado por el mercado o por el poder. Esas son ciertamente razones, pero no morales.

Que un proyecto como el ilustrado acabe en fracaso, en manos del mito, no puede pasarse por alto. Y en ello se detienen particularmente los autores de *Dialéctica de la Ilustración,* decididos a rescatar a la razón de su fracaso.

El camino lo abre Benjamin, que llega a la filosofía con un fuerte bagaje romántico. El romanticismo reconoce, en efecto, la presencia del mito en la modernidad, pero le da una versión más creativa. No olvidemos que el romanticismo no es un fenómeno posterior a la ilustración, sino una de sus manifestaciones, por eso no interpreta el mito como negación de la ilustración sino como señal de que esta no ha llegado a su plena realización.

También reconoce Benjamin que las fuerzas míticas siguen presentes, sobre todo en el interior de las nuevas tecnologías. Los mitos que la Ilustración quiso desalojar están ahí de nuevo, y no tanto por obra de los artistas, sino de los fotógrafos, publicistas, arquitectos o ingenieros. El mundo urbano-industrial aparece reencantado; un cartel publicitario que parece anunciar «pasta dental para gigantes» o un almacén de mercancías, en las que estas se empujan unas a otras, «parecen salidos de nuestros sueños más incoherentes» (GS V/2, 993).

Esto es así y a Benjamin no le parece mal. Puede hasta ser una buena señal si no caemos en la trampa de creernos el mensaje que tratan de vendernos estos creadores de mitos, a saber, que las imágenes u obras que ellos nos proponen son la expresión del poder de las nuevas tecno-

logías a las que conviene someterse. El problema no es la presencia de los dioses, sino que nosotros les construyamos un hogar permanente, como hizo, por ejemplo, el neoclasicismo. Hay que tomar ejemplo de los surrealistas, que desacreditan su pose trascendental, haciéndonos ver que son mortales, que pueden morir. Si la realidad moderna en ese estadio de industrialización es mítica, es porque los humanos han delegado en las máquinas la responsabilidad del pensar. El resultado es, como dice Louis Aragon, una maquinaria que gira sobre sí misma, sin rumbo, porque al delegar en las máquinas «se ha ahorrado con ello el esfuerzo de pensar. Y las máquinas se han puesto a pensar […] Podemos representarnos la tragedia moderna como una especie de volante gigantesco que da vueltas sin que una mano lo dirija» (Aragon, 1953, 146). Lo positivo de los mitos es que expresan bien el comportamiento irracional de la realidad aparente y eso conviene saberlo para sacudirse su poder y repensar la Ilustración.

3.1. De esta matizada posición sobre los mitos se hacen eco los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, buque insignia de la Teoría Crítica, hasta el punto de que se puede resumir la tesis central del libro diciendo que «el mito es ya Ilustración y la Ilustración recae en mitología» (Horkheimer y Adorno, [9]2009, 56). El concepto de «mito» se convierte así en piedra angular de su análisis de la racionalidad moderna y también del capitalismo. Veamos las dos partes de la tesis.

¿En qué sentido la Ilustración es mítica? Esto se entiende si tenemos en cuenta que la razón es el instrumento de que dispone el ser humano para alejarse del mundo mítico, es decir, de un mundo en el que la barbarie o la animalidad tienen carta de naturaleza. A más razón, menos barbarie. El ser humano lleva a cabo esta tarea de humanización dominando y sometiendo a su poder la naturaleza externa y la animalidad interna. Lo que observamos, al analizar cómo se ha producido históricamente ese dominio, es que, por un lado, el sometimiento de la naturaleza externa ha supuesto un sometimiento del hombre por el hombre. La técnica ha doblegado muchos males de la naturaleza, pero ha creado un sistema de producción que somete al hombre y lo reduce a mercancía. Es entonces cuando hablamos de recaída en el mito. También hemos de tener en cuenta, por otro lado, que el saber de la ciencia disuelve el mito pero ese conocimiento científico se torna en poder que no soporta límite, de suerte que el hombre mismo deviene medio o instrumento para nuevo saber y más poder. El hombre acaba siendo sometido a las exigencias de la investigación científica. De nuevo aparece el mito. El sometimiento que caracterizara al mito volvemos a encontrarlo de la mano

de la razón, de la razón científica. La ciencia, que en un primer momento disuelve el mito, acaba siendo mítica.

Que justo en el momento en que el ser humano procede a su afirmación como ser racional, niegue al otro, sometiéndolo, no es una circunstancia de la modernidad, sino una especie de destino que acompaña la aventura humana. Es como una venganza de la naturaleza sobre la razón justo en el momento en el que el hombre procede a sacudirse el poder de la naturaleza y hacer historia. Los autores del libro rescatan el término marxista de «protohistoria» para señalar esta constante de la condición humana que en ningún momento abandona a la acción humana.

Dialéctica de la Ilustración ve expresado este destino del ser humano en el relato del episodio de Ulises con las sirenas. Ulises es el héroe de la subjetivación, el espejo donde mirarse para conseguir ser sujeto de su destino. Gracias a su astucia se libera del poder del mito y se constituye en sujeto. El problema es saber a qué precio, porque vemos que escapa a la seducción de las sirenas pero mediante la violencia del encadenamiento al mástil y la sinrazón del taponamiento de los oídos. Para escapar a su embrujo, que sería letal para él y sus compañeros, decide taponar los oídos de los demás, mientras les ordena que le aten a un mástil para que no pueda acudir al canto de las sirenas. Así, «no puede forjarse una identidad más que negando el mundo mítico con una violencia sacrificial, es decir, mítica. Así no se consigue salir del mito» (Wohlfarth, 2002, 70). Gracias al recurso de la razón, los marinos consiguen salvarse. Es el momento liberador de la razón. Pero lo tienen que hacer renunciando a su libertad, esto es, taponándose los oídos y atándose al mástil. Y ese es el momento de naturalización de la historia. Lo mítico en la sociedad es el momento de coacción y, por tanto, de sufrimiento con el que se construye la historia[6].

Y el mito es ilustración. El mito no es, sin embargo, insuperable. La razón puede con él porque, como dice Adorno, «está inscrito en él el factor de la dinámica histórica», es decir, en el momento mítico está ya abierta la posibilidad de escapar de él[7]. La historia se ha construido desde y sobre la barbarie. Si a pesar de todo no ha faltado una denuncia constante de ese *modus operandi* es porque en la experiencia misma negativa ani-

6. En *Informe para una academia* se dice que la hominización consistió en el olvido del pasado mítico. Ahora bien, quien lo hace es un simio que recuerda. Dice el simio académico: «Está claro que ese logro hubiera sido irrealizable si me hubiera aferrado a mis orígenes, a mis recuerdos de infancia [...] siendo un mono libre, yo me habría puesto ese yugo [del olvido]. Claro que he conseguido que los recuerdos me resulten inaccesibles [...] yo me sentía así cada vez más a gusto entre los hombres y más encerrado también» (cf. Wohlfarth, 2002, 81).

7. Remito de nuevo a Zamora, 1997, 275 ss.

da una capacidad crítica. El hecho persistente de que durante siglos la sociedad detentora del poder y del saber haya sostenido la naturalidad de la esclavitud, no ha podido impedir que para los esclavos la esclavitud fuera inhumana. Que en la experiencia misma de la esclavitud haya conciencia de injusticia (al menos en la conciencia de los esclavos), es la prueba más fehaciente de lo que hay de *logos* en el mito.

En Benjamin esta capacidad crítica de la negatividad se basa en su teoría del arte. Él quería ser recordado como el más grande crítico de arte de su tiempo. No era poca cosa si tenemos en cuenta que entendía por crítica del arte una forma suprema de filosofía. Para empezar, su crítica del arte comportaba una específica y particular teoría del conocimiento. Se inspira en la *Frühromantik* de la que toma el concepto de *Kritisierbarkeit* (GS I/1, 11-122). Lo que este término designa no es que toda obra merezca, a los ojos todopoderosos del crítico, ser criticada, sino más bien que hay una necesidad de la crítica que brota de la obra misma. Es la obra hecha la que pide crítica y no el buen juicio del crítico. El acento se desplaza del juicio subjetivo del crítico a la capacidad crítica latente en la obra misma.

El conocimiento que proporciona la crítica es tan poderoso que Benjamin lo llama «redentor». No oculta que cuando habla de *Kritisierbarkeit*, término usual en la crítica literaria, es para hablar veladamente de mesianismo. Tiene que recurrir a ese camuflaje para no asustar a la academia de su tiempo que, al igual que la de hoy, descalificaría ese discurso por teológico (GS II, 23). Ahora bien, ¿cómo habría que entender el carácter redentor de la crítica? «Hay que transformar», dice Benjamin, «la facticidad en verdad» (GS I/3, 175 s.). Ahí está la clave. Tomamos habitualmente la facticidad por la realidad, confundiendo el continente de los hechos con el mundo de lo real. Eso es un grave error porque los hechos son sólo la parte emergente o exitosa de la realidad. Lo que no ha llegado a ser y ha quedado arrumbado en las cunetas de la historia es parte de la realidad, aunque no lo sea de la facticidad. La redención consiste en desmitificar o destotalizar la facticidad, haciéndola histórica, mortal. Se salva a la realidad cuando no se la identifica con la facticidad.

La crítica del arte es perfectamente consciente de este supuesto filosófico, a saber, que la facticidad no es toda la realidad, pero con el añadido de que, para esa crítica, lo que falta, lo que no ha llegado a ser expresado, no es algo ajeno a esa misma facticidad sino que se encuentra dentro de ella como posibilidad.

3.2. El capitalismo es mito. El mito no sólo acecha la razón, también se ha infiltrado en el sistema de producción acelerando su proceso

de deshumanización. El capitalismo del siglo XX no es ya el del siglo XIX. Si el secreto de este estaba en la fábrica, el de aquel está en el escaparate. El centro de gravedad no es la producción sino el consumo. Benjamin visualiza ese desplazamiento diciendo que el problema no es el fetichismo sino la fantasmagoría, que explica así:

> La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías […] cuando abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías. La imagen que de este modo produce de ella misma, y la que suele intitular como su cultura, corresponde al concepto de fantasmagoría […] Wiesengrud [Adorno] la define «como un bien de consumo en el que nada debe recordar cómo llegó a ser…». En el objeto de consumo la huella de su producción debe quedar olvidada. En su aspecto externo no debe quedar rastro de cómo ha sido producido, para que nadie detecte que es un producto del vendedor que se apropió del trabajo contenido en él[8].

No se habla ahí, en efecto, del fetichismo de la mercancía, que era lo propio del marxismo de Marx, sino de una variante, de la fantasmagoría. El acento no se pone en descifrar el mecanismo que explica la explotación del trabajador, sino en el poder social del producto que tiene lugar cuando la sociedad olvida que es ella la que lo produce.

En el marxismo clásico el fetichismo de la mercancía consistía en tomar el precio por el valor, como si el precio que cuestan las cosas fuera el valor real de la mercancía. Esa equiparación entre precio y valor sólo podía funcionar si dotábamos al gesto del vendedor, imponiendo el precio a la mercancía, de una autoridad mágica, fetichista.

Ese análisis no vale para el capitalismo contemporáneo. El misterio de ese capitalismo no se encuentra en la fábrica sino en los escaparates de los grandes almacenes erigidos en templos del consumo. El valor de la mercancía se desplaza del precio a la significación social del objeto. Lo que se quiere decir es que el nuevo capitalismo persigue algo más valioso que el beneficio económico, objetivo del viejo capitalismo. La pieza que el nuevo se quiere cobrar es nuestra mente, sus proyectos de vida, sus sueños. La mercancía se nos presenta ahora como portadora de un sueño que nos domina, que nos sueña. Somos un sueño del escaparate. Los *pasajes* de París son tan importantes porque son los lugares de los sueños colectivos de una época.

Eso es la fantasmagoría, una mercancía que logra presentarse ante nosotros como pura y virgen, alejada del proceso productivo. Las gran-

8. GS V/2, 822 s. Traduzco *der Tauschende* por «vendedor» a sabiendas de que Benjamin se está refiriendo al productor que intercambia el valor real del producto por el precio del mercado.

des fábricas de antaño se han hecho invisibles: han sido deslocalizadas en el extranjero o desplazadas al margen o troceadas o externalizadas. Gracias a ese efecto, las mercancías pueden presentarse como *non facta* (igual que se dice de la segunda persona de la Trinidad: *genitus non factus*), como algo sagrado y sobrenatural, es decir, no como trabajo que comporta sangre, sudor y lagrimas, tan propios de la condición humana, sino como un don que se nos ofrece en el escaparate. El proletariado del siglo XIX sabía que era privado de lo que le pertenecía y aspiraba a recuperarlo; convirtió la explotación en principio revolucionario. El consumidor actual se acerca al escaparate como un devoto a su Dios, convencido de que lo que se le ofrece es gracia y vida. Esta *autopoiesis* de la mercancía la dota de la autoridad necesaria para presentarse como superior, salvadora y principio de nuestra acción.

Esta autoridad del escaparate, es decir, de los objetos de consumo, anula la capacidad crítica que hay en el mito: ya no es posible leer lo que hay de nuevo y pendiente en lo fracasado; ya no hay vida en la naturaleza muerta. El escaparate mata la capacidad crítica que late en la tesis de que «el mito también es ilustración». Este salto cualitativo del nuevo capitalismo llama poderosamente la atención de un observador tan atento como Walter Benjamin. Y para dejar constancia de su novedad formula la provocadora tesis de que el capitalismo es una religión[9]. Lo que quiere decir no es que el capitalismo tenga una inspiración religiosa, como sostenía Max Weber cuando colocaba en el protestantismo ascético la matriz del capitalismo, sino que es esencialmente religioso. La esencia religiosa a la que se refiere Benjamin nada tiene que ver con las religiones monoteístas, en las que nosotros enseguida pensamos, sino en lo que la filosofía ilustrada posfeuerbachiana ha entendido por ello: la esencia religiosa consiste en tomar como subsistente lo que sólo es producto de la fantasía humana. El hombre objetiva en algo que llama Dios lo que le falta, lo que desea y no tiene.

La novedad del capitalismo consumista es que lo que objetiva no son en primer lugar sus deseos insatisfechos sino la culpa. Ese capitalismo se centra en la culpa, se apodera de ella, la elabora y nos la sirve como consustancial al ser humano. Es lo que llama «la universalización de la culpa». Para entender lo que nos quiere decir, hay que tener en cuenta que en alemán culpa —*Schuld*— significa culpa y deuda. Desde luego el capitalismo es impensable sin el préstamo, es decir, el endeudamiento. El préstamo no es gratuito sino que genera intereses y esos intereses gene-

9. Véase su trabajo «El capitalismo como religión» (GS VI, 103).

ran culpa: culpa en quien recibe el préstamo porque posee lo que no es suyo y culpa en quien lo presta porque pide más de lo que da, por eso el capitalista ortodoxo invierte lo ganado, en vez de disfrutarlo. La forma de lavar la culpa en el capitalista de origen protestante era multiplicando la riqueza no gastándose lo logrado.

Esa forma de pensar —que explica la aparición del capitalismo— supone un freno a su propia expansión. Los beneficios serán mayores si los préstamos se orientan a satisfacer todas las necesidades del ser humano. Lo importante es que esas necesidades no sean las básicas sino las que el ser humano se crea y se cree. Ortega y Gasset da la clave cuando dice, en *Meditación de la técnica*, que el bienestar no consiste en satisfacer las necesidades naturales sino en crearlas artificialmente. Eso es lo propio del hombre moderno al que el capitalismo se debe. El animal, si tiene sed, va en busca del agua; el hombre, para ser feliz, multiplica los puntos de agua en su casa para disfrutar del agua cuando le plazca.

Para que el ser humano se lance al frenesí de multiplicar artificialmente las necesidades y poder satisfacerlas, hay que superar el freno de la culpa que produce el endeudamiento. Esa es la tarea que posibilita el capitalismo como religión. Lo que tiene que conseguir es liberar al hombre de la culpa que conlleva la deuda. ¿El camino? Convertir la culpa que genera la deuda en un mito. El mito exculpa la deuda y deja la vía libre, por tanto, al gozoso y feliz endeudamiento. Esa es la preocupación que subyace en el texto benjaminiano «El capitalismo como religión». Expliquemos esto.

La relación entre mito y culpa tiene una larga historia[10]. Uno de los maestros de Benjamin, el filósofo judío Hermann Cohen, resume esa historia diciendo que en el mito las culpas son hereditarias. Eso nos hace a todos culpables porque la vida en la tierra es un valle de lágrimas. El sufrimiento que nos acompaña por doquier nos hace a todos culpables. En el mundo mítico está tan arraigada la idea de que sufrimos porque somos culpables que si alguien no sufriera sería porque es inocente. Y uno es culpable por nacimiento porque las culpas se heredan. Por eso Benjamin, siguiendo en esto a Hermann Cohen (GS II/1, 174), celebra el día que se instaura la idea de que la culpa es individual e intransferible. Esa es la gran aportación del pensamiento bíblico. Y ese es el final del mito[11].

10. A ello me refiero más detalladamente en «La actualidad de la tragedia», véase *infra*, pp. 103-122.

11. Benjamin juega con dos sentidos distintos de mito: un mito «bueno», que es el que mantiene una relación dialéctica con el *logos*; y un mito «malo», que universaliza la culpa y acaba exculpando de toda responsabilidad.

La trampa de la universalización de la culpa, propia del mito antiguo, es que si todos somos culpables, todos somos inocentes. Si no se individualiza la culpa, tampoco se puede individualizar la responsabilidad individual por ella. Esa lección es la que se tiene bien aprendida el capitalismo moderno, empeñado ahora en universalizar la culpa, como el mito, predicando la normalidad del endeudamiento indefinido. Para satisfacer todas las necesidades —naturales o inventadas— a las que tiene derecho el ser humano para lograr su bienestar, tal y como decía Ortega y Gasset, hay que recurrir a la deuda con toda normalidad, sin mala conciencia. La deuda, como dice Zygmunt Bauman, nos permite adquirir más, consumir antes y convertirnos en sujetos y objetos de consumo (Bauman, 2005, 143). Se trata de normalizar la existencia como consumo gracias a la normalización de la deuda y la eliminación de la culpa.

La denuncia del carácter religioso del capitalismo es, por tanto, la denuncia de una cultura exculpatoria, subyacente al capitalismo, y que sólo desde una crítica «fina y espiritual», como dice en su Tesis IV, se puede poner de manifiesto. La aportación de lo fino y espiritual a la lucha de clases consiste es desenmascarar el carácter *religioso* del capitalismo en virtud del cual el ser humano queda despojado de toda capacidad crítica y reducido a mero consumidor de mercancías. Eso es lo propio de una crítica cultural del capitalismo (Mate, 2007).

Al llevar la lucha de clases a la cultura, Benjamin declaraba una batalla hermenéutica en el campo de las ideas y de los símbolos. Benjamin no es un marxista economicista. La lucha de clases ya no sólo era una lucha contra la explotación económica, sino contra lo que deshumaniza al hombre (el mito), predisponiéndole para toda forma de opresión o dominación. El problema no es sólo la explotación económica, sino la «religiosización» del capitalismo que mata la culpa y priva al mito de la capacidad crítica que la Ilustración le reconocía.

4

No ha faltado quien ha visto una contradicción entre el objetivo del discurso marxista, cifrado en crear una alternativa política al capitalismo, y el planteamiento benjaminiano que queda en la órbita de una vaga conciencia crítica, es decir, lejos de cualquier estrategia política. Quien más ha ahondado en esta herida es sin duda Jürgen Habermas. En un trabajo titulado «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración» (1989), recuerda el peso político que tuvo en los primeros frankfurtianos la Teoría Crítica. Lo que llevó a estos marxistas a la revisión del

marxismo, sin pretender abandonarlo, fueron precisamente los desengaños políticos producidos por la revolución en Occidente, la evolución del comunismo en la Rusia estalinista y el triunfo del fascismo. A esa motivación eminentemente política habría que añadir un método de análisis complementario, la *Ideologiekritik*, cargada igualmente de racionalidad ilustrada. La crítica ideológica se sostiene en el convencimiento de que la razón ilustrada puede convertirse en lo contrario de lo que predica pero siendo, sin embargo, capaz de tomar conciencia del fracaso y plantear así un cambio de rumbo. O, dicho de otra manera, el filósofo marxista estaba convencido de que en los ideales burgueses hay algo de emancipador pese a todas las malformaciones históricas de la burguesía (Habermas, 1989, 147).

Pues bien, estos planteamientos que se daban por válidos en los años veinte y treinta, dejan de serlo en los frankfurtianos de los cuarenta. Cunde entonces la sospecha de que no hay nada salvable en la ideología burguesa, ningún rescoldo crítico, nada que permita su superación. En el punto de mira no están sólo las realizaciones de los ideales burgueses, sino también la propia razón ilustrada. «Ahora es la razón misma la que se hace sospechosa de una fatal confusión entre pretensiones de poder y pretensiones de validez. [...] La razón se ha asimilado al poder, renunciando con ello a su fuerza crítica» (*ibid.*, 149).

En este cambio tiene que ver el desencanto comunista y también la sombra de Benjamin, que llega al extremo de identificar progreso con catástrofe. Eclipse, pues, de las utopías comunistas y también de las optimistas filosofías ilustradas de la historia. Habermas observa que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* denuncian sin contemplaciones la complicidad entre saber y poder. La consigna de Bacon, *scientia et potentia in idem coincidunt*, se ha hecho realidad. Esa mortal relación la hacen coincidir con el momento ilustrado en el que los ámbitos de la ciencia, de la moral y de la política se emancipan de la religión y de la metafísica. Ahora resulta que sin las muletas de la metafísica o de la religión «la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y queda asimilada al puro poder» (*ibid.*, 142).

Esta deriva de la crítica a la razón moderna los convierte en intelectuales radicales que estarán muy a gusto consigo mismos, pero les aleja de cualquier estrategia política viable. Habermas, que no renuncia a ella, está obligado a reivindicar ese momento de racionalidad crítica que se encuentra en el interior de la cultura burguesa incluso en el momento de su fracaso, es decir, asume y prolonga el programa de la *Ideologiekritik*. Es verdad que la Ilustración ha fallado, pero eso no significa que haya que desentenderse de ella. Al contrario. Su fallo ha consistido en

un desarrollo excesivo de la razón instrumental, dejando en la penumbra las posibilidades de una razón comunicativa. Hay que completar no demonizar la Ilustración. Esa va a ser su tarea: salvar la razón ilustrada y hacerla valer en la reflexión política. Lo que pretenden, sin embargo, los autores de *Dialéctica de la Ilustración,* inspirados en Benjamin, es renunciar a cambiar directamente las cosas, es decir, renuncian a la tarea política tal y como la plantea la razón ilustrada. Habermas, por el contrario, no pierde de vista el hecho de que las ideas de la Revolución francesa cambiaron el mundo. Lo importante son las ideas que pueden cambiar el mundo.

En el artículo «Crítica conscienciadora o crítica salvadora» (1975), Habermas explica bien la diferencia entre una filosofía cuya estrategia es política —en esa línea se inscribe él mismo, Marcuse y también el primer Horkheimer— y otra, la de Benjamin, Adorno y este nuevo Horkheimer, que es impotente políticamente. Si una está orientada a cambiar los hechos, la otra lo está a salvar el sentido. Esa es la diferencia. Si unos ponen el acento en la capacidad política de las ideas, otros, como Benjamin, en la formación o conformación de ideas nuevas. ¿Significa eso una despolitización de la filosofía benjaminiana?

Para Benjamin el sentido es un bien escaso. La relación emancipadora con la naturaleza, con los otros y consigo mismo no se fabrica a voluntad. La política, por ejemplo, no produce valores. La Revolución francesa no se inventó la igualdad, la libertad o la fraternidad, sino que las tomó de tradiciones o mitos anteriores. Lo que sí hizo fue elevar esos lugares previos a principios políticos, es decir, lo que hace la política es transformar el potencial semántico depositado en el mito. Eso lo puede entender Habermas. Lo que no entiende es el sentido que tenga en Benjamin la referencia al materialismo histórico, es decir, unir la salvación del sentido inscrito en el mito con la praxis política del marxismo. Son agua y aceite. El materialismo histórico es progresista y por tanto mira al futuro; la salvación de sentido, por el contrario, mira al pasado. La única praxis deducible de su reflexión sobre el mito es, sin embargo, la interrupción de la lógica política, pero esa interrupción se agota en sí misma y no se puede proyectar en un programa constructivo. «Que las tradiciones culturales liberen sus potencialidades de sentido, potencialidades que el estado mesiánico no puede perder, no significa sin embargo la liberación del dominio político que ejercen las estructuras de poder», concluye Habermas (*ibid*., 328)[12]. Tiene razón el filósofo frankfurtiano: una cosa es afanarse en descubrir algo de esperanza en la experiencia de los desesperados, tarea en la que sobresale Benjamin, y otra, construir un Estado

12. Retoco la traducción de M. Jiménez Redondo.

de bienestar, que es lo que a él le interesa. Pero ¿acaso no hay una relación entre esos dos momentos? ¿No dependerá la calidad del bienestar público de lo que esperen los desesperados?

5

Esto nos lleva a preguntarnos si el trapero es apolítico. Adorno llega a decir, cuando dibuja el perfil filosófico de Benjamin, que la reconciliación con el mito era el tema mayor de su filosofía. Puede ser, siempre y cuando entendamos que Benjamin veía en el mito no sólo la negación de la razón sino también su posibilidad. En esa dialéctica estaba la salvación del ser humano en cuanto tal.

Estamos lejos del convencimiento ilustrado según el cual la humanidad habría llegado por fin a su madurez. La Ilustración sería ese punto en el que el ser humano se sacude el imperio del mito gracias a una razón lo suficientemente desarrollada como para andar sin muletas. Pues bien, esa instalación en la racionalidad era la peor forma de mito. Nada más peligroso que creerse en posesión de la humanidad o, peor aún, pensar que nacemos humanos. La humanidad es una conquista que supone una salida o superación de la animalidad. Esa conquista no se da una vez por todas sino que es permanente.

Desde el convencimiento de que ya hemos alcanzado la cima de la humanización, resulta difícil explicar la barbarie del siglo XX. Si la racionalidad estuviera tan a la mano como afirma la Ilustración, no habría manera de explicar la presencia de la barbarie, la repetición de los genocidios, la normalidad de la corrupción, la persistencia durante siglos de la esclavitud, etcétera.

Como la barbarie sucedió en el seno de la ilustración, tenemos que buscar nuevas fuentes de humanización o de racionalidad. No se trata de despedir a la ilustración, ni a la racionalidad moderna ni a la filosofía en general. Sólo reconocer sus límites. La suma de conocimientos que acumula un filósofo, recorriendo el pensamiento político desde Aristóteles hasta Rawls, pasando por Maquiavelo, Marx o Weber (como hace el propio Habermas), marra lo esencial: enterarse de lo que pasa. Confunde lo que pasa con la idea que ella se hace de lo que pasa.

El nuevo lugar desde el que pensar es la experiencia de la barbarie. El trapero encarna al intelectual de los nuevos tiempos, capaz de captar la elocuencia de los trapos. Antes de hacer un documentado discurso sobre la crisis que estamos viviendo, por ejemplo, hay que acudir allí, enfrentarse a los hechos y empaparse bien de su significación, viviendo la

miseria que causa. Se trata de tomarse en serio el pasaje de los hechos (*Sachgehalt*) a su significación (*Wahrheitsgehalt*).

Habermas cree descubrir una contradicción insalvable en el trapero que es Benjamin al señalar que mesianismo y marxismo son incompatibles; que no se puede invertir en rescatar del fracaso al sentido y, al mismo tiempo, cambiar el mundo. Son, sin embargo, compatibles si entendemos que la fuerza capaz de cambiar el presente no es la que genera una utopía o la que viene de promesas de felicidad o del progreso, sino de una conciencia viva de cómo está construido el presente. Benjamin no apunta a un cambio de política sino a un cambio de lógica histórica. De poco valdrán los cambios de programa político si no cuestionamos la lógica de cómo se ha construido la historia. El nudo gordiano es la valoración política del sufrimiento. No nos engañemos. Los momentos de emancipación política y social no se han inspirado en promesas o utopías de que los nietos serían felices sino en el recuerdo de los abuelos ofendidos. En este contexto de ocultación de la significación política del sufrimiento con el que se ha construido la historia hay que entender la centralidad de la crítica benjaminiana al consumismo propio del capitalismo contemporáneo. El problema no es que no haya para todos, sino que el consumo nos sueña, es decir, anula, por un lado, la conciencia, mientras que, por otro, se erige en guía espiritual. Las cosas son el valor social que adquieren. La diferencia entre el capitalismo del siglo XIX y el del XX es palpable. Si la explotación capitalista del primer capitalismo, dice Benjamin, procuraba *Schuld*, es decir, endeudamiento (en el doble sentido de deuda material y también de deuda espiritual, de ahí el sentido de mala conciencia o culpabilidad), esto cambia en el capitalismo del siglo XX que ya no ve en el consumo *Schuld* sino inocente promesa de felicidad (GS II/2, 495).

Frente a esa acometida, el trapero nos pone ante la realidad del capitalismo con un triple mensaje. Nos dice, en primer lugar, cómo somos, cómo es el individuo de nuestra sociedad. Es alguien al que sólo le interesa el consumo. Sólo vale lo que puede ser consumido. Todos los valores tienen fecha de caducidad. Será por eso por lo que la gastronomía se ha convertido en una religión o en el templo del arte y por lo que se quiere comparar al cocinero Ferrán Adrià con Picasso. Un arte efímero en el que lo definitivo son las sobras. Nadie que aspire al favor de este ciudadano osará apostar por algo que transcienda la inmediatez.

El trapero nos enseña, en segundo lugar, a enfrentarnos a la realidad que vivimos: sin prisas. El trapero observa todos los desastres que provocan las medidas económicas para luchar contra la deuda, por ejemplo. Toma nota de lo que significa despedir a alguien de su trabajo. La pobreza

se traduce en estómagos vacíos de seres humanos, en humillación por no poder relacionarse con los demás, en frustración por tener que renunciar a los sueños de su vida. A diferencia de lo que hace el político —y sobre todo el asesor del político—, no le obsesiona convertir la situación en un problema abstracto, sino que prefiere enterarse bien de lo que está pasando, empapándose de realidad. Se comporta al revés que el político a quien ese recuento minucioso del empobrecimiento le desasosiega. El político prefiere huir de la quema, reunirse con los asesores y trasformar la angustia existencial en ecuaciones abstractas que pueda manejar. Lo que le encanta es salir a la tribuna y llenar el espacio con frases prometedoras que no llenan el estómago ni alivian la angustia.

El tercer mensaje del trapero se refiere al alcance de la política, a lo que él espera de la política. Marx llenó al proletariado de ínfulas revolucionarias que no han tenido lugar. Querían cambiar el mundo. El trapero es mucho más sobrio. Se apunta al «mesianismo pobre» que no quiere cambiar todo sino sólo hacer algunos ajustes. Le basta con que la política trace dos rayas rojas que nadie podría traspasar. Una, por abajo, marcando el límite de la pobreza que no se debería sobrepasar porque arrojaría al menos favorecido al infierno de la inhumanidad; y otra por arriba, señalando el límite de la riqueza que nadie debería sobrepasar porque le deshumanizaría.

El trapero anuncia un nuevo tipo de política y de político del que, pese a la urgencia, aún estamos lejos.

4

EL ANTISEMITISMO EN ROSENZWEIG, SARTRE Y ADORNO

El antisemitismo no es un asunto que incumba sólo a los judíos, ni se agota en actos repudiables como la profanación de un cementerio hebreo. Lo que revela un repaso a la literatura sobre el tema es que nos afecta a todos porque el antisemitismo es la cristalización de un modo de ser, de pensar o de actuar bien implantados en la sociedad. El antisemitismo es como la radiografía de una sociedad que permite ver cómo está constituida. Convocamos a tres autores muy diferentes que vienen de mundos ajenos pero en los que el antisemitismo ocupa un lugar destacado. Son Franz Rosenzweig, Jean-Paul Sartre y Theodor Adorno. Para Rosenzweig el antisemitismo es un asunto cristiano, entendiendo por cristiano no sólo las Iglesias sino toda la cultura secularizada de origen cristiano. Para Sartre, el antisemitismo es sobre todo una mirada externa. Esa mirada crea lo antijudío y también lo judío. Para Adorno, el antisemitismo hay que medirlo a Auschwitz. Esa forma singular de barbarie tiene su origen en la propia racionalidad moderna. Tres tesis bien diferentes que demuestran la complejidad de un asunto que inicialmente parecería tener unas fronteras mucho más delimitadas. Veamos cómo se plantea.

1. EL ANTISEMITISMO SEGÚN FRANZ ROSENZWEIG, O EL ANTIJUDAÍSMO DEL CRISTIANISMO

Para Franz Rosenzweig, el antisemitismo es un asunto cristiano. No es una tesis nueva. «El cristianismo triunfante», escribe Georges Bensoussan, «ha dado al rechazo de los judíos el aspecto de un enfrentamiento casi identitario» (2005, 11). Se refiere al antijudaísmo del cristianismo, visible desde el primer momento, y que se ha perpetuado en tópicos como

«pueblo deicida» y en exclusiones teológicas y políticas que han sido el armazón de lo que podríamos llamar un «antisemitismo religioso»[1]. Pero no es a esto a lo que se refiere Rosenzweig. El antisemitismo del cristianismo tiene que ver, en su opinión, con la estructura teológico-política del cristianismo o, para ser más precisos, con los peligros que lleva consigo esa estructura, peligros en los que el cristianismo sistemáticamente ha caído. La tentación antisemita no residiría pues en los vicios del cristianismo sino en sus virtudes.

1.1. Para Franz Rosenzweig, judaísmo y cristianismo aparecen como las dos grandes formas de existencia colectiva que permite un proyecto de vida humana. Aunque se expresen como dos maneras de entender la redención (un concepto teológico), no son sólo dos formas de vida religiosa sino dos categorías del ser, ya que la vida lograda que plantea la redención puede vivirse en el mundo, que es la visión cristiana, o fuera de él, como plantea el judaísmo. Son desde luego dos formas distintas y habrá que preguntarse si complementarias o antagónicas porque de la respuesta que demos a estas preguntas depende el sentido profundo del antisemitismo, que es el tema que nos ocupa.

a) Son, desde luego, dos formas muy distintas de entender la existencia. La estrategia del cristianismo dice: «Es necesario que la vida, toda la vida, acabe siendo totalmente vivida, totalmente temporalizada, antes de poder acceder a la eternidad». Hay pues que conquistar la vida, primero en su exterioridad, luego en su interioridad, hasta llevar a la historia a su culminación. Lo que pasa es que «todo lo que es temporal necesita un soporte en lo eterno» (cit. en Bensussan, 2000, 97), y eso es lo que representa el pueblo judío, que es la anticipación de la eternidad. Esa anticipación ayuda a que el tiempo cristiano progrese ofreciendo al tiempo histórico un punto exterior que mantenga abierto el presente al futuro.

Lo que caracteriza al cristianismo es la realización histórica de su verdad mediante la secularización universal. Ahí y así se explica el trasfondo religioso de la política occidental. El cristianismo está impelido a

1. El teólogo católico J. B. Metz denuncia el antijudaísmo inscrito en el cristianismo desde el primer momento: «Desde muy pronto se impuso en el cristianismo una discutible estrategia intelectual e institucional, llena de consecuencias graves, encaminada a quitarse de encima la herencia recibida de Israel. Primero se entendió el cristianismo a sí mismo como el 'nuevo Israel', la 'nueva Jerusalén', el 'verdadero pueblo de Dios'. Enseguida se pasó a reprimir el significado troncal de Israel para los cristianos, tal y como exige Pablo en la *Carta a los Romanos*. Consecuentemente, Israel pasó a ser una etapa superada de la historia sagrada» (Metz, 1997, 151).

dar forma histórica a las exigencias de la encarnación. Lo ha hecho informando desde dentro las instituciones políticas, pero también gracias a revoluciones que aceleran la consumación de los tiempos. Rosenzweig se refiere expresamente a la Revolución francesa —«libertad, igualdad, fraternidad se convirtieron en palabras corazón de la fe y en palabras consigna de la época»—, pero podría referirse a cualquier otra que «aprehenda el instante preciso del tiempo justo» (Rosenzweig, 1997, 343[2]). De aquí se deriva una consecuencia importante: la mundaneización de la redención y la implicación de la religión en la política son formas propias de la teología política cristiana.

El judaísmo, a diferencia del cristianismo, no está en la historia. Eso no quiere decir que la historia no le afecte, sino que el pueblo judío se sabe un resto que anticipa simbólicamente la eternidad. Es el modelo presente de una redención futura, arquitecto de un tiempo fuera del tiempo. Esta vocación de resto tiene por consecuencia la imposibilidad de vivir enteramente de acuerdo con su tiempo: «El pueblo eterno compra su eternidad al precio de la vida temporal. Para él el tiempo no es su tiempo, no es tierra de labor y heredad [...] El pueblo judío no cuenta los años según un cálculo propio del tiempo» (361). Esto le lleva a una tensión con el tiempo histórico: forman parte de la historia, pero con capacidad de sustraerse a su dinamismo. El pueblo judío es el punto exterior de la historia, capaz de suspender el tiempo que pasa gracias a una tensión hacia el futuro que le aspira, al tiempo que él trata de atraerlo y anticiparlo.

Esa exterioridad afecta a su relación con la historia y en concreto con la tierra, la lengua y la ley. Su relación es simbólica y no materialista como en los demás pueblos. Ese tratamiento simbólico y no materialista de los elementos que constituyen la historia es lo que permite al judío expresar la anticipación de la eternidad, pues para él la tierra propia no estará ligada al nacimiento sino que será la patria de todos; la lengua no será la que uno habla sino un sistema universal de comunicación; y la ley no será la carta magna de cada país ni siquiera la carta de los Derechos Humanos sino la forma en que se relaciona una humanidad reconciliada.

Rosenzweig expresa plásticamente la diferencia entre judaísmo y cristianismo asimilando lo judío a la *vida* y el cristianismo a la *vía* o camino:

> Vida eterna y Camino eterno: son cosas distintas, como lo son la infinitud de un punto y la infinitud de una línea. La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se conserva en la eterna autoconservación

2. En el presente epígrafe, las referencias sucesivas a *La estrella de la redención* se darán indicando sólo el número de página de la traducción citada.

> de la sangre que se propaga. En cambio, la infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla. Consiste en la posibilidad de la prolongación sin trabas. El cristianismo, en tanto que camino eterno, tiene que extenderse siempre [...] la misión es para la cristiandad la forma misma de su autoconservación (404).

El cristianismo es expansión, porque lo suyo es, como diría Teilhard de Chardin, llevar el alfa al omega, transformar críticamente el mundo. Esa expansión o catolicidad se expresa en términos de fraternidad, esto es, de reunión de individuos diferentes que viven en situación de enfrentamiento, debido a «la enemistad de los pueblos, la crueldad de los sexos, la envidia de las clases y las fronteras de la edad» (409). Su tarea es hacer que los enemigos, los crueles, los envidiosos, los limitados, se miren entre ellos como hermanos.

Otra es la estrategia del judaísmo. Este se percibe como una comunidad inscrita en la continuidad de las generaciones: es el lazo espiritual que une a distintas generaciones (*Blutgemeinschaft*[3]). La eternidad del judío reside «en aquellos que más lejos de nosotros están en el tiempo: en el más viejo y en el más joven; en el anciano que amonesta y en el chico que pregunta; en el abuelo que bendice y en el nieto que recibe la bendición» (410). La eternidad es la contemporaneidad de las distintas generaciones, todos a la misma distancia de la promesa. Se nace judío y se heredan sus tradiciones. La experiencia del cristiano, por el contrario, es más bien la de «un pagano en camino de hacerse cristiano». No se nace cristiano. En el origen del cristiano hay un gesto de conversión (el bautismo). Esa distinta ubicación condiciona la estrategia de cada tradición en orden a la consecución de la meta común, la redención. El judío expresa el sentimiento de eternidad sustrayéndose a la historia de las naciones, a su cultura, y a sus guerras, para dar testimonio de la inmutabilidad de su adhesión a la Tora. El cristianismo, por el contrario, intenta vencer el tiempo histórico trabajando en su interior, cristianizándolo. El acto cristiano tiende a catolizar a todos los hombres, a relacionarlos, a

3. Traduzco el término alemán *Blutgemeinschaft* (literalemente, «comunidad de sangre») por «lazo espiritual» porque, como bien explica Daniel Barreto, el concepto de *Blutgemeinschaft*, «tan propio del judaísmo, no tiene una significación étnica o racial sino que quiere dar a entender que el destino de un pueblo no está ligado a la tierra. Es como si ese pueblo estuviera remitido a sí mismo y por eso puede prefigurar una universalidad futura sin exclusiones, la esperanza mesiánica, más allá de toda limitación de la comunidad por el territorio». Y acaba diciendo que «la comunidad de sangre a lo largo de generaciones es en el fondo una crítica al nacionalismo» (Barreto, 2013, 241 ss.). Agradezco a Daniel Barreto muchas de las sugerencias que aquí aparecen.

hacer del mundo una comunidad. Esto explica el lugar preeminente que ocupa en su agenda la conversión de los pueblos paganos y también la relación entre el poder político y la Iglesia.

b) A Rosenzweig no se le escapan los peligros de la estrategia cristiana. Su lucha por despaganizar el mundo corre el peligro de divinizar el mundo o mundaneizar a Dios. Si Dios se hace hombre, el hombre, o lo que lo represente, podría hacerse Dios. Riesgos pues en el cristianismo de panteización de Dios o de reducción del Dios vivo a una idea o de endiosamiento del hombre.

Esos peligros que han acompañado al cristianismo no los tiene el judaísmo, siempre volcado al interior. Por su propia constitución es metáfora del absoluto y no encarnación de la divinidad. Como metáfora del absoluto reconoce la distancia entre la representación y lo representado. Sabe que ninguna realidad lo puede encarnar íntegramente. Toda realidad histórica tiene el sello de lo incompleto e inacabado, por eso «a los grandes acontecimientos, a las instituciones, a las ideologías, a las creencias, opondrá el simple hecho de su existencia eterna que será como una contestación silenciosa a la pretensión (cristiana) de encarnar la redención» (Mosès, 1982, 298). Con su mera presencia —presencia del pueblo de la promesa— testimonia que la redención no está cumplida. Mientras el pueblo judío exista, el cristianismo no puede pensar que su tarea está realizada. Siempre será sospechoso de interpretar el éxito que supone dar un paso adelante como un triunfo completo.

Pues bien, este papel de testigo de lo absoluto que ejerce el judío con su mera existencia, esta protesta permanente contra el poder de la historia, es la causa fundamental del antijudaísmo del cristianismo y, por tanto, del antisemitismo. Así de claro lo dice Rosenzweig:

> La existencia del judío impone en todos los tiempos al cristianismo el pensamiento de que no ha llegado a la meta, de que no ha llegado a la verdad, sino que siempre sigue estando de camino. Este es el motivo de odio más hondo del cristiano al judío, que ha aceptado la herencia del odio pagano. En última estancia no es más que odio a sí mismo, pero dirigido sobre el contumaz amonestador silencioso, que sólo advierte, sin embargo, con su existencia.

Y un poco más adelante dirá que «es odio contra la propia imperfección, contra el propio *todavía no* [...] el judío, sin quererlo, avergüenza al cristiano» (483).

El judaísmo es como el espejo en el que el cristiano ve su imagen, la imagen esforzada de quien corre hacia la meta. Es tanto su empeño que tiende a pensar que ya ha llegado cuando la verdad es que sigue en cami-

no. No le gusta que se lo recuerden, por eso devuelve con antisemitismo el favor que le hace el judío al recordarle dónde se encuentra.

Lo que pasa es que el cristiano no puede deshacerse del judío porque «si no tuviera a su espalda al judío, se perdería en cualquier parte que estuviera». El cristiano necesita al judío porque el cristiano sabe que para poder cumplir su misión histórica tiene que renunciar a «enraizar su fe en una realidad nacional», es decir, el cristiano no puede reducir el contenido de su fe a un ideario nacional.

La existencia del pueblo judío es, por el contrario, experiencia religiosa, pueblo elegido. Y eso no tiene que ver con lo anterior porque una cosa es sacralizar los intereses de un pueblo y otra, renunciar a esos intereses, ser segregado de la marcha de la historia, para llevar una existencia cabe Dios. El pueblo judío es un pueblo santo y esa facticidad es clave para el cristiano que, al tratar de convertir el mundo, corre el peligro de reducir su fe a una idea o a una ideología, lo que sería tanto como disolver sus intuiciones religiosas en un espiritualismo gratuito. Para escapar a ese peligro «necesita vitalmente apoyarse en la existencia física del pueblo judío» (Mosès, 1982, 298). No basta decir que se apoya en la Biblia porque la Biblia sería sólo un libro si no fuera porque el pueblo judío es su vivo testimonio. Gracias a este pueblo la Biblia es una realidad viva. El Dios cristiano tiene sus raíces en el Dios de Israel tal y como se revela a través de la historia de su pueblo; el misterio del Cristo se inserta en la realidad judía de Jesús; no habría Nuevo Testamento sin el Viejo. Rosenzweig cuenta la anécdota de Federico el Grande que pidió un buen día a un párroco pruebas de la verdad del cristianismo: «Los judíos, Majestad», fue su respuesta (485). «De nosotros», añade Rosenzweig, «no pueden dudar los cristianos. Nuestra existencia les garantiza su verdad». Se entiende por qué Pablo deje estar a los judíos hasta el final. El judaísmo, con su eterna supervivencia, es fuego que alimenta «los rayos que en el cristianismo irrumpen» (486). Mientras el pueblo judío sea judío y no cristiano, esto es señal de que el cristiano está por el buen camino, es decir, en camino.

No debería extrañar entonces que los enemigos del cristianismo hayan intentado privarle del suelo que lo sustenta. Caso paradigmático es el del gnosticismo empeñado en anular el Antiguo Testamento que, si bien se mira, no es un ataque sólo al pueblo judío sino también al cristiano. Sin ese substrato material, Dios sería un Espíritu pero no el Creador del mundo y el Cristo no tendría la densidad del judío Jesús... Uno y otro «no opondrían la menor resistencia a su conversión en dioses e ídolos» (484). Para evitar que el cristianismo no degenere en una doctrina, para que no caiga en la tentación de la idealización, «el Jesús histórico

ha de quitar siempre de debajo de los pies del Cristo ideal el pedestal en que querrían ponerlo sus adoradores filosóficos o nacionalistas» (485). Esa carnalidad de la religiosidad judía es lo que hace que el cristianismo sea historia y no un constructo ideológico.

c) Una vez señalada la causa fundamental del antisemitismo religioso, Rosenzweig prosigue su reflexión. No se queda en lo dicho, esto es, no piensa que la última palabra entre cristianismo y judaísmo sea el antisemitismo. Al contrario:

> El judío y el cristiano son trabajadores que trabajan en la misma obra. [Dios] no puede prescindir de ninguno de los dos. Ha puesto entre ellos enemistad en todo tiempo, pero los ha vinculado entre sí del modo más estrecho. A nosotros nos dio eterna vida al encendernos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos los puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno. Nosotros vemos, pues, en nuestro corazón la fiel imagen de la verdad, pero, para ello, damos la espalda a la vida temporal, y la vida del tiempo nos da la espalda a nosotros. Aquéllos, en cambio, van corriendo tras el río del tiempo, pero no tienen la verdad más que a sus espaldas. Ella los guía, puesto que siguen sus rayos, pero no la ven con sus ojos. La verdad, toda la verdad entera, no nos pertenece ni a ellos ni a nosotros (486).

Es esta una original teoría de la relación entre judaísmo y cristianismo que no parece contar con muchos seguidores ni entre los judíos ni entre los cristianos.

1.2. La extraterritorialidad del judaísmo se expresa situándose fuera no sólo de la historia sino también del Estado. Eso le viene de su cultura diaspórica. Esa voluntad de situarse al margen de la historia corre el peligro de traducirse en ser marginado de la historia. Los judíos han pagado con frecuencia el precio de la marginación, pero también han conseguido que a veces se los respete, reconociéndoseles un estatus verdaderamente original: en la Antigüedad, por ejemplo, el judío no era ciudadano romano pero tampoco esclavo; en la Edad Media su relación con el poder era de dependencia personal pero no de pertenencia… Con la aparición del Estado-nación la cosa cambia pues este no tolera que nadie se sitúe fuera. ¿Entonces? El judío vivirá dentro de sus fronteras pero el Estado no estará dentro del judío. No hay manera de que el judío interiorice la forma de Estado. Que el judío viva dentro del nuevo Estado como un ciudadano emancipado no impide que el «pueblo eterno» siga situándose fuera de la historia.

Quien mejor lo sabe, explica Rosenzweig, es el Estado, que interpreta esa actitud como un atentado a su propia integridad; tampoco se le escapa al cristianismo que considera esa distancia crítica como una actitud hostil, incapaz de apreciar su singular aportación a la construcción de la historia.

Hay que entender bien que el judío, miembro del «pueblo eterno», no toma distancias del poder político porque niegue legitimidad al poder político —en este caso al Estado— sino por lo que ese poder tiene de absoluto. Y esa pretensión de absoluto es el sello que de hecho ha impreso el cristianismo a lo político. Eso explicaría que la reacción antijudía del Estado se deba a lo que el Estado tiene de cristiano o poscristiano.

a) Rosenzweig rastrea las huellas cristianas en la figura del Estado siguiendo a Hegel, quien interpreta cristianamente el Estado no porque este sea o tenga que ser teocrático o inspirado por la Iglesia (caso del origen de las democracias cristianas), sino porque es una figura derivada de la teología de la encarnación. Con la encarnación de Dios en un ser humano lo absoluto entra en la historia. Eso es lo que permite a Hegel plantear la tesis de que «lo racional es real». Lo racional —cuya expresión máxima sería el Logos joaneo— se ha hecho carne, por eso lo real está cargado de racionalidad. La concreción social de ese acontecimiento es el Estado que, a partir de ese momento, puede presentarse como absoluto frente al individuo y a la comunidad.

El Estado, como absoluto, hace presente lo eterno o, mejor dicho, pretende eternizar el presente aunque lo que en realidad consigue es fijar el tiempo[4]. Nada hay superior al Estado, a la existencia del Estado, a su mantenimiento. El aquí y ahora, que es el aquí y ahora del Estado, es el valor de referencia. Lo que no está presente no existe y nada de lo que hay puede ser superior al presente del Estado.

Si hay que remitirse a la teología de la encarnación para entender el carácter divinal del Estado, es al cristianismo al que debemos el sometimiento del individuo. Como dice Claude Lefort, «el cristianismo inspira al hombre el sentido de la comunidad, de la fraternidad, de la obediencia a un principio moral incondicionado; le enseña el valor del sacrificio de forma que si falta la creencia cristiana, no habría ya lugar para una ética del servicio al Estado y del patriotismo»[5]. La teología completa su contribución política al sostener, tras el carácter divinal del Estado, la

4. Bensussan señala con razón que el Estado no sólo quiere apoderarse del tiempo, sometiéndolo a sus propios intereses, sino también del espacio, declarando su vocación de expansión planetaria, que sólo puede llevar a cabo por la violencia con la que debe enfrentarse a otros Estados y al interés de la humanidad (Bensussan, 2000, 114).

5. Lefort, 2004, 74. Véase el desarrollo de este punto de vista en Barreto, 2013, 112.

exigencia moral del sometimiento del individuo y de la sociedad al susodicho Estado.

b) Esto carga al Estado de violencia. El Estado, dice Rosenzweig, se constituye con dos palabras. La primera es «derecho». La convivencia no puede dejarse al albur de los individuos. Tiene que estar regulada, sometida a unas normas que no están pensadas en función de los individuos sino del Estado. La segunda es «violencia», porque el Estado impone y mantiene esas normas por la fuerza. La violencia del Estado contra los individuos se sustancia en el hecho de que lo suyo es detener el tiempo y elevar el momento presente a eterno o absoluto[6]. No hay más tiempo que su presente, de ahí que pueda elevar a norma eterna lo que no es sino un instante determinado. Una ley cualquiera que puede responder a las necesidades de un momento es elevada a norma universal, para todo tiempo y lugar, en nombre del poder del Estado sobre el tiempo.

Como el Estado es el referente del individuo y de la comunidad, puede exigir el sacrificio voluntario de sus vidas y de sus haciendas que encontrarán en ese sacrificio la razón de ser. Por eso su forma de existencia es la guerra: guerra *ad intra* para definir el alcance de su poder (las fronteras) y guerra *ad extra* con los demás Estados que también se erigen en absolutos. Tenemos entonces que la violencia no es la negación del derecho sino su fundamento; y que la guerra no es la negación de la paz sino el horizonte en el que esta aparece.

Todo esto es muy hegeliano. Lo que aporta Rosenzweig de nuevo tiene que ver con la figura del pueblo que se erige, ante el Estado, como el auténtico sujeto de la historia. Tras el lema de la democracia —«todo del pueblo, para el pueblo y por el pueblo»— lo que hay en la concepción habitual es un Estado que actúa para preservar su propia realidad aunque sea a costa del pueblo. En las democracias modernas hay un conflicto entre Estado y pueblo que se resuelve necesariamente a favor del primero porque el conflicto afecta a la sustancia antagónica de lo que uno y otro es: el tiempo del Estado no es el tiempo del pueblo. El tiempo del pueblo es vida, es decir, proyectos y recuerdos; en él hay presente, pero también pasado y futuro. La vida del pueblo está hecha de memoria y esperanza. El Estado, por el contrario, sólo conoce el presente, anulando toda memoria y toda esperanza. Esa es la raíz de la mayor violencia del Estado pues se atiene al presente, a lo que su presencia exige, sacri-

6. Escribe Rosenzweig: «El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia» (394).

ficando a ello todo el patrimonio y toda esperanza. Sólo importa la autoconservación del Estado:

> La vida [del pueblo] no quiere más que cambio [...] No te bañas dos veces en la onda del mismo río [...] entonces llega el Estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Pero el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien plantada (394).

Pueblo y Estado tienen lógicas distintas, enfrentadas, que el Estado resuelve a su favor por medio de la violencia.

1.3. El Estado lleva las huellas del cristianismo. En una sociedad poscristiana, como la nuestra, puede que esos rasgos sólo sean perceptibles secularizadamente, pero siguen conformando nuestra identidad. A quien no escapa el colorido de su procedencia es al judío, que viene de otra cultura, y que dispone precisamente por eso de una capacidad de observación y sorpresa que no tiene el individuo moderno secularizado.

De ahí que no podamos ser indiferentes a la mirada del judío o, mejor, a la visión de lo judío cuyas notas características son muy otras. Recordemos, en primer lugar, que su cultura diaspórica había convertido el exilio en forma de existencia. Esto contravenía el juicio griego —bien mantenido a lo largo de los siglos— que hacía del *apolis* un sospechoso, pues ¿no decía Aristóteles que «aquel que no tiene *polis* de manera natural y no circunstancialmente es o un ser degradado o está más allá de lo humano»? El judío no se siente ligado a la tierra, ni al territorio. Y lejos de entender su situación como una maldición, entiende que es la condición para una ciudadanía universal.

Luego está su enfrentamiento con la historia y el Estado. Dice Levinas que lo que define al judío no es tanto creer en Moisés cuanto saber que puede juzgar la historia. La conciencia individual se enfrenta descaradamente a la tesis hegeliana según la cual la historia es el tribunal de la razón. El judío desdiviniza la historia y el Estado, esto es, el progreso y la política. Rosenzweig anuncia lo que será la crítica de Benjamin sobre este particular. El nervio de esas críticas es la violencia de la que se sirven la historia y el Estado para imponerse a la vida de los pueblos. De partera de la historia la violencia pasa a ser el gran escándalo que la política no puede permitirse. En este punto la autoconciencia del judío Rosenzweig alcanza tonos provocadores para la conciencia cristiana: «El judío», viene a decir, «es el único pacifista auténtico» porque sabe que las guerras de los pueblos no son gue-

rras santas como las naciones del mundo pretenden de una manera u otra. Sabe que el nacionalismo es un falso mesianismo, porque se ha apoderado del protagonismo del Mesías pero queriendo imponerlo a sangre y fuego[7]. Ve tras el derecho de los Estados, la voluntad artera de la guerra, por eso los pacifistas cristianos entienden la paz como un armisticio para el rearme.

El judaísmo no apuesta por el Estado porque se sabe «resto» y eso supone no la negación del Estado, sino de su pretensión absoluta que es el origen de su violencia.

> De Israel al Mesías; del pueblo que estuvo bajo el Sinaí, al día en que la casa de Jerusalén se llamará casa de oración para todos los pueblos, lleva un concepto que surgió en los profetas y ha dominado desde entonces toda nuestra historia íntima: el de resto. El resto de Israel, los que han permanecido fieles, el verdadero pueblo en medio del pueblo son, en cada instante, la garantía de que hay un puente que enlaza aquellos dos polos (cit. en Barreto, 2013, 273).

La figura de resto expresa la extraterritorialidad judía frente a la historia universal. La extraterritorialidad no es sólo un aparte de la historia sino una pertenencia que se sustrae, una dinámica de evasión, un constante cribarse para hacer la separación en cada momento entre lo asumido o asimilado, por un lado, y lo inasimilable o eterno, por otro. Que hay un resto irreductible lo sabe hasta el judío asimilado que «se adapta siempre en lo exterior para poder siempre volverse a cribar dentro de sí». El resto es una forma de expresar lo incompleto de la completud, lo irreductible a toda armonía, lo que queda por llegar ante todo caminante que piense que ha llegado[8].

7. Rosenzweig hace derivar el nacionalismo moderno de la interpretación cristiana del concepto judío de elección. Esa interpretación es una perversión que explicaría la tendencia del nacionalismo a reducir la complejidad a la unidad y a imponerse a los demás pueblos. «El nacionalismo», escribe Rosenzweig, «supone la cristianización absoluta de la noción de pueblo. Eso significa que los pueblos no sólo se creen que son de origen divino [...] sino que caminan hacia Dios». Véase el desarrollo de este punto en Mate, 1997, 161.

8. A la vista de la contundencia con la que Rosenzweig critica la figura del Estado (hegeliano, es decir, poscristiano), habría que preguntarse qué hubiera dicho del Estado de Israel que él no conoció. Su posición sobre el sionismo da una pista. Conocida es la dura polémica que sostuvo con G. Scholem sobre este particular. Si Scholem apuntaba a Rosenzweig cuando decía que «el judaísmo de la diáspora estaba en estado de muerte clínica y que solamente allá abajo [en Palestina] recobraría el pulso», Rosenzweig, por su parte, le respondía que el sionismo, con su obsesión por normalizar la vida del pueblo judío, amenazaba de muerte la identidad del judaísmo. Lo cierto es que del debate salió una aproximación llamativa: Scholem empezó a dudar de ese sionismo real que se alejaba decididamente de sus raíces judías tradicionales, mientras que Rosenzweig aceptaba hablar de

1.4. El antisemitismo que Rosenzweig denuncia lo sitúa en el corazón mismo del cristianismo. Si desde el primer momento los seguidores de Jesús interpretaron sus hechos y dichos como el Nuevo Testamento, estaba claro que querían desplazar la Tora a una antigüedad secundaria, y si desde los primeros tiempos estos mismos seguidores pensaron que el cristianismo era la consumación del judaísmo, estaba igualmente claro que nada tenían que esperar de lo quedaba tras de sí. La tentación antisemita sólo podría superarse desde una redefinición de las relaciones entre judaísmo y cristianismo, una tarea a la que Rosenzweig se entrega pioneramente.

2. EL ANTISEMITISMO EN JEAN-PAUL SARTRE, O EL JUDÍO COMO CREACIÓN DE LA MIRADA DEL OTRO

2.1. Sartre escribe *Réflexions sur la question juive* en 1946[9]. La fecha es importante porque en ese momento a pocos interesaba la cuestión judía, aparte de a los mismos judíos. Es verdad que Auschwitz no es el centro de su reflexión, ni hay atisbo de la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio, pero el genocidio está presente. El contexto de la reflexión sartreana es el dolor de la nación francesa, una de cuyas manifestaciones es la persecución racial. La tragedia judía es analizada desde una perspectiva que se remonta al caso Dreyfus, sin que lo ocurrido en los campos nazis de exterminio sea considerado un momento singular sino más bien la consecuencia de un proceso. Pese a todas estas cautelas o reservas, el libro de Sartre es la primera y casi única reacción filosófica (si exceptuamos las de los propios judíos) al genocidio judío perpetrado por el nacionalsocialismo.

El antisemitismo al que se refiere Sartre no es el que se manifiesta durante el hitlerismo, caracterizado por rasgos raciales y genocidas. Tiene que ver con ideas románticas y tradicionalistas que propician una cultura que huye de la modernidad y de sus valores abstractos para refugiarse

sionismo, siempre y cuando se mantuviera la distancia entre el Estado que se construye y la comunidad mesiánica a la que se aspira. Si se abandona esa distancia, entonces «nuestra comunidad [sería] un pueblo entre los otros sin que ninguna particularidad nos distinguiese» (cit. en Barreto, 2013, 289). Sobre el conjunto de la polémica entre Scholem y Rosenzweig, cf. Mosès, 1992, 239-259. La realidad del Estado de Israel, sin embargo, no parece haber salvado las reservas que uno y otro imponían al sionismo para que este no fuera una modalidad más del nacionalismo criticado. A estas consideraciones habría que añadir la novedad de Auschwitz que introduce un elemento inédito, ausente en el anterior debate, en la valoración del Estado de Israel. Sobre este mismo asunto, cf. Traverso, 2013.

9. Citaremos por la edición francesa de 1954, indicando a partir de la primera referencia sólo el número de página.

en los valores comunitarios, naturales, bien anclados en la tierra. Para estos críticos de la Ilustración «lo universal es judío porque es objeto de la inteligencia» (Sartre, 1954, 27). Los valores universales no son franceses o alemanes porque no los da la tierra. Son cosas de los que no tienen tierra y se empeñan en pensar haciendo abstracción de la realidad.

La consecuencia de esta mirada antigua sobre un problema que tiene rasgos muy nuevos es que Sartre ubica el antisemitismo en la esfera de lo pasional negándose así la posibilidad de ver lo que hay de racionalidad en el proyecto nazi de destrucción sistemática del pueblo judío.

Lo nuevo de Sartre no es tanto su análisis del antisemitismo cuanto el cuestionamiento del asimilacionismo defendido por la modernidad y hasta por los propios judíos ilustrados. No es que Sartre rechace la ilustración sino que la cuestiona desde dentro. Se dirige a quien está dispuesto a razonar, es decir, a los demócratas, a los amigos de los judíos y a los partidarios de la emancipación. Todos estos filosemitas han pensado que la mejor manera de resolver la cuestión judía era negando al judío en cuanto individuo singular o diferente, al tiempo que se afirmaba su pertenencia a la especie humana. El demócrata es filosemita en tanto en cuanto ve al judío asimilado y empieza a ser antisemita tan pronto como el judío se afirma como judío. A los ojos del ilustrado el judío no puede ser al mismo tiempo ilustrado y judío.

No se puede negar la perspicacia de Sartre cuando denuncia la complicidad latente entre el antisemita y el filosemita (que él concreta en el demócrata): «El antisemita reprocha al judío ser judío, mientras que el demócrata le echará en cara considerarse judío. Pillado entre el adversario y el defensor, el judío se encuentra sin sitio: como si no tuviera más elección que la de elegir la salsa con la que ser guisado» (69). El primero lo hace visible para negarlo y el segundo lo invisibiliza para salvarlo, pero en ambos casos el judío tiene que desaparecer.

Sartre apuesta, en un gesto que le honra, por la alteridad del judío, es decir, por reconocerlo como tal. Este planteamiento es una novedad pues, como acabamos de decir, no era lo que se llevaba. Desde los tiempos de Lessing, resonaba entre los servidores de la *Bildung* el grito ilustrado: «¿Acaso no somos hombres antes que judío, cristiano o musulmán?». Ahí no hay lugar para el diferente, a no ser que reduzcamos la diferencia «a la comida y al vestido», es decir, a lo accidental. Pero la apuesta sartriana por la alteridad dura poco o, mejor, queda debilitada al hacerla coexistir con una tesis contrapuesta, a saber, reducir el judaísmo a producto del antisemitismo. «El judío», dice en un pasaje muchas veces repetido, «es alguien a quien los demás consideran judío. Esa es la simple verdad de la que hay que partir [...] es el antisemita quien crea al judío» (83-84). Sartre parece

entonces deslizarse por la pendiente ilustrada que acaba de criticar, como si el judío hubiera podido ahorrarse todos sus sufrimientos si se hubiera invisibilizado a los ojos del antisemita, asimilándose totalmente tal y como mandaba la Ilustración.

2.2. Este Sartre, que reconoció después no tener mucha idea de los judíos ni del judaísmo cuando escribió su apasionado alegato en su defensa[10], tira de libreto y comienza a desgranar los tópicos puestos en circulación por Hegel sobre el judío: un pueblo antiguo, sí, pero «un pueblo sin historia», siempre dando tumbos sin orientación alguna y haciendo prueba de una manifiesta esterilidad cultural, por eso no se puede hablar de una obra propiamente judía, ni de civilización israelita. Cuando Hegel critica al pueblo judío por diferente, está apuntando a un pueblo que no encaja en ninguno de los moldes culturales que la civilización ha ido construyendo. Ser diferente significa, en este caso, quedarse al margen del progreso del Espíritu Universal.

Los tópicos del filósofo alemán, compartidos a uno y otro lado del Rin, obligan a preguntarse a Sartre: ¿qué es lo judío? La respuesta es de estricta fidelidad hegeliana: «La comunidad judía no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política: es una comunidad cuasihistórica». Para añadir a continuación de su propia cosecha: «Lo que hace al judío es la situación en la que se encuentra; lo que le une a otros judíos es el hecho de encontrarse en la misma situación» (176). El judío no es nada en sí sino la creación de la mirada de los demás.

Cuando Sartre diga que la irracionalidad creó el antisemitismo está señalando lo arbitrario de esa mirada externa y no está denunciando, como querrían los ilustrados canónicos, la actitud de los judíos asimilados a los que les dio vértigo desprenderse de todo lo judío y se quedaron a medio camino, es decir, conservaron rasgos diferenciales que les denunciaban como no totalmente asimilados.

Llama la atención que un libro como este, escrito desde la simpatía y con reflexiones muy ajustadas, esté plagado de sonoras ignorancias. Como si la Biblia, el Talmud, la Cábala, la cultura sefardita y la azkenazí... no hubieran existido. Sólo desde el desconocimiento de la rica tradición cultural judía puede afirmarse que el judío —y no sólo el antisemitismo— es el producto de la mirada del otro.

Lo que hay que decir de Sartre es que tiene su mérito reconocer la gravedad de la cuestión judía, como él lo hace, viniendo de una filoso-

10. «Escribí la *Cuestión judía* sin documentación alguna, sin leer un libro judío», reconocía en 1980 a B. Lévy (Sartre y Lévy, 1991, 74).

fía hegeliana de la historia que reducía el significado de las víctimas a combustible del progreso y que colocaba al pueblo judío en la prehistoria porque para hacer historia hay que tener una larga memoria de sus gestas e Israel sólo la tenía de sus derrotas[11]. Simplificar de esa manera la memoria del pueblo judío era una extraña osadía intelectual. Sobre todo si tenemos en cuenta que cuando Sartre escribe hacía siete años que Benjamin había escrito sus *Tesis sobre el concepto de historia*, aunque en su descargo hay que añadir que faltaban unos meses para que aparecieran publicadas en su propia revista[12]. De haberlas leído hubiera tenido que corregir esas afirmaciones que daban a entender que nada había de propio en el judaísmo fuera de la mirada del antisemita.

Sartre escribe su ensayo sobre la cuestión judía cuatro años después de publicar *L'Être et le Néant* donde expuso su teoría del existencialismo tan deudora de la filosofía heideggeriana. A Heidegger recurre para marcar el perfil del judío. Partiendo de la tesis de que el judío es el resultado de una mirada exterior —la del antisemita— distingue entre dos tipos de judío, el auténtico y el inauténtico, según reaccionen a esa mirada[13]. Por un lado, estaría el judío auténtico que es «aquel que se reivindica mediante el desprecio que se le hace». Es el judío que asume su condición martirial y hace frente a sus verdugos. No es fácil vivir de esa manera porque para ello tendría que tener unos sólidos referentes sociales e históricos con los que identificarse, pero todo lo que hay de real judío en la sociedad es la atmósfera y los prejuicios que emanan del antisemitismo. Habría que decir a Sartre que esos referentes existen, pero él los desconoce porque juzga lo judío a partir de la literatura antisemita que él trata de desactivar. Desconoce la tradición diaspórica del judaísmo orgulloso de sí mismo, fiel a su tradición y generador de una cultura singular. No conoce a Franz Rosenzweig, pero tampoco a Moses Mendelssohn. A la hora de rebuscar algún ejemplo de lo que podría ser el judío auténtico no se le ocurre otra cosa que remitirse al estereotipo del judío oriental.

11. «Si es verdad, como dice Hegel, que una colectividad sólo es histórica en la medida en que tiene memoria de su historia, habrá que decir que la colectividad judía es la menos histórica de todas las sociedades porque sólo puede guardar memoria de un prolongado martirio, es decir, de una larga pasividad» (81-82). Ahí se ve que lo que no le falta al pueblo judío es memoria, pero, desgraciadamente, no de las gestas y héroes a los que se refiere Hegel, sino de sus sufrimientos. Y esos no cuentan para la historia.

12. El libro se publica en 1946 y las *Tesis* de Benjamin, traducidas al francés por Pierre Missac, aparecerán en *Les Temps Modernes* en octubre de 1947.

13. «La autenticidad consiste en vivir consecuentemente la condición de judío y la inautenticidad, en tratar de negarla o de disimularla» (110).

En Francia todo invita a que el judío se considere un francés, pero esa opción constituiría al judío en inauténtico, en asimilado. Inauténtico es el judío asimilado, el judío de la modernidad occidental que intenta inútilmente dejar atrás su condición de judío identificándose con las naciones en las que vive. Kafka ya levantó acta de lo inútil que resultaba ese esfuerzo por parte de tantos judíos a lo largo de muchas generaciones, porque siempre había alguien que detectaba un rasgo de su procedencia. Para Sartre la mirada del antisemita constituye al judío. Lo que tiene claro es que el antisemita ha forjado su mitología del judío analizando los comportamientos del judío inauténtico (112). Ha trazado un dibujo monstruoso del judío que expresaría su quintaesencia en actitudes tales como su ductilidad, su capacidad de adaptación y asimilación. Para Sartre, sin embargo, esas actitudes no son el reflejo de una naturaleza taimada sino el resultado de una voluntad que quiere perderse en el anonimato, en el hombre en general (que, por cierto, representa el cristiano).

También explica de otra manera la crítica antisemita de que el judío es, en el fondo, inasimilable o irreductible al hombre común. Sartre observa que al judío se le exige una renuncia cada vez mayor a sus raíces, a sus tradiciones y hasta a sus costumbres. Eso lo lleva a no entregarse del todo en cada momento. Guarda una cierta reserva en cada meta conseguida para seguir avanzando en la asimilación. Es entonces cuando el antisemita dirá que el judío es inasimilable, pero, si lo fuera, apostilla Sartre, «es porque no se le acoge como *un* hombre, sino siempre como *el* judío» (121).

Otro rasgo sospechoso que detecta el antisemita en el judío inauténtico es el de ser «un intelectual abstracto, un puro racionalizador». Y todo eso —el racionalismo, la abstracción, el intelectual— son asuntos sospechosos. Es verdad, reconoce Sartre, que los judíos tienen la pasión por lo universal, pero «si ellos priman esta pasión sobre cualquier otra, es para combatir las concepciones particularistas que les convierten en seres aparte» (134). El mejor modo de no sentirse aparte, judío, es razonando, porque el razonamiento, si es correcto, vale para todos. Eso no tiene por qué hacer del judío un ser «más inteligente que el cristiano». Pero si hay un punto de pasión en ellos por la inteligencia es para oponerlo a la catolicidad de la Iglesia (137). El antisemita, que sabe del sentido crítico que acompaña al judío, cree descubrir en él un rasgo destructor, ayuno de toda creatividad. Un apunte absurdo, señala Sartre, a quien le basta mencionar los nombres de Spinoza, Proust, Kafka, Chagall, Einstein, Husserl o Bergson, para recordar la creatividad del judío. Si el judío inauténtico es tan crítico es porque está obligado a combatir todo

lo que separa a los hombres y los conduce a la violencia. Bien sabe por experiencia que él acaba siendo la primera víctima de esa violencia.

No podía faltar entre esos rasgos definitorios el viejo tópico del judío y del dinero. Pero el interés por el dinero tiene que ver con el gusto judío por la abstracción. No es el sonido de la moneda de oro lo que le seduce, sino la figura de un modo abstracto de intercambio. Con dinero, un cheque o un banco, uno dispone de un modo de compra o de apropiación que transciende cualquier lugar (154). El dinero no pregunta por el color o la idiosincrasia de su titular. El dinero permite vender y comprar atendiendo al precio de las cosas y no a los rasgos físicos o psíquicos del que compra. Frente a la estrategia antisemita que persigue señalarle como diferente, el judío «se agarra al dinero como al poder legítimo que sanciona al hombre universal y anónimo que él quiere ser» (155).

Sartre analiza estos y otros rasgos del judío que figuran en la agenda del antisemita, para preguntarse: ¿de quién es la culpa? ¿Quién es el culpable de que este ser humano específico haya convertido su vida en una errancia inmemorial huyendo de los demás y de sí mismo? La respuesta que da Sartre es la que hizo decir a Claude Lanzmann que estamos ante un nuevo *j'accuse*, aunque en este caso también se autoacuse. Así dice Sartre:

> Han sido nuestros ojos los que le envían la imagen inaceptable que él quiere ocultar. Han sido nuestras palabras y nuestros gestos —*todas* nuestras palabras y *todos* nuestros gestos—, nuestro antisemitismo y nuestro liberalismo los que los han envenenado hasta la médula. Hemos sido nosotros los que les hemos obligado a elegirse como judíos... nosotros los que les hemos abocado al dilema de la autenticidad o de la inautenticidad judía (164).

Un auténtico dilema, pues si en nombre de su libertad el judío opta por la autenticidad, corre el peligro de acabar viviendo en el gueto, algo que no nos podemos permitir; y si la decisión es por la inautenticidad y sentirse francés, su patriotismo será siempre sospechoso porque no podrá no mirar al Estado de Israel. Parecería entonces que no hay manera de salir del laberinto tramado por el antisemitismo.

Sartre lo intenta al final de sus apasionadas reflexiones. No podemos perder de vista lo fundamental: que no es el judío el que provoca el antisemitismo sino el antisemitismo lo que crea al judío. En ese supuesto, de poco vale la línea de la asimilación, es decir, de la negación del judío, porque por mucho que haga el judío para asimilarse, el antisemita no parará hasta que todo lo judío quede disuelto en ese «hombre» puro que tiene el inconveniente de no existir. Para el antisemita (y en esto coincide con el ilustrado) la asimilación consecuente debe hacer desaparecer lo judío del judío.

Para Sartre, sin embargo, del análisis de los rasgos que el antisemita ve en el judío —su racionalismo, su espíritu crítico, el sueño de una sociedad reconciliada, su fraternidad universal, su humanismo— lo menos que se puede decir es que son rasgos de los que no se puede privar una sociedad madura. Esos rasgos son títulos de ciudadanía que el Estado francés debería honrar (177). Pero Sartre prefiere que el judío salga del anonimato y se presente como judío.

Claro que el reconocimiento de su ciudadanía francesa en un Estado laico no resuelve el problema porque el problema no lo tienen el judío ni el Estado, sino el antisemita. Lo que habría que superar es el antisemitismo. Y para ese fin todos los medios eficaces son buenos: la educación debe acabar con los tópicos antijudíos; también leyes severas que castiguen las prácticas antisemitas... Pero Sartre no espera mucho de todo este arsenal de medidas. Al fin y al cabo, el antisemita se cree de otra pasta; piensa que pertenece a una sociedad mística que está por encima de toda legalidad. La propaganda, la educación, el código penal no le alcanzan porque las citadas medidas no llegan a las raíces profundas que alimentan el antisemitismo.

Para llegar a ellas no hay que perder de vista que el antisemitismo es «una visión del mundo en la que el odio del judío ocupa el lugar de un mito explicativo» (179). Lo que procede entonces es modificar la situación real que genera esa visión maniquea y primitiva del mundo. ¿A qué situación se está refiriendo Sartre? A un mundo dividido en clases sociales. Lo dice así de solemnemente: «Constatamos que el antisemitismo es un esfuerzo apasionado en pro de una unión nacional *frente* a una división de las sociedades en clases» (180). El antisemita, en lugar de enfrentarse a la división entre pobres y ricos, empresarios y trabajadores, poderes legales y poderes fácticos, etc., prefiere reducir la división real de la sociedad al simplismo judío y no judío. Se deduciría de todo ello que en una sociedad sin clases no habría lugar para un mito explicativo como el del antisemitismo. En una sociedad así habría judíos auténticos que se pensarían como judíos pero eso no tendría que oponerse al asimilacionismo del judío inauténtico, de la misma manera que un obrero que se sabe miembro de una clase no se opondría a la liquidación de las clases. Lo que tiene que quedar claro entonces es que la causa revolucionaria no sólo interesa al obrero, sino también al judío. Y nos interesa a todos porque el antisemitismo lleva directamente al nacionalsocialismo y eso nos incumbe. Pero, además de que nos interese e incumba, estamos obligados moralmente: «Si hemos vivido avergonzados por nuestra complicidad involuntaria con los antisemitas, que nos ha convertido en verdugos, quizá podamos empezar

a comprender que hay que luchar por los judíos ni más ni menos que como luchamos por nosotros mismos» (182).

2.3. En este ensayo Sartre parte en guerra contra el antisemitismo. Se zambulle en su mundo y, gracias a una brillante dialéctica, desactiva sus argumentos.

Al final de su alegato disuelve la distinción entre judío auténtico e inauténtico. Al tiempo que exhorta al judío auténtico —ese que se piensa como judío— a que se manifieste como tal, reconoce el derecho a la asimilación, es decir, el derecho del judío a ser y sentirse plenamente francés, así como respeta el derecho a «reivindicar una nación judía poseedora de una tierra y de una autonomía» (169 s.). En cualquiera de esas elecciones y con cualesquiera de sus posibles combinaciones, hay autenticidad.

Sartre también se dirige a sus contemporáneos para echarles (y echarse) en cara su responsabilidad por el crimen ocurrido. Ha habido la complicidad —aunque la rebaje al nivel de involuntaria— que convierte al francés en verdugo. Pero, además de cómplices del crimen, los contemporáneos de izquierda han hecho gala de una mortal ceguera porque no han visto que la causa del antisemita está ligada a la división de la sociedad en clases. La lucha contra el antisemitismo es, en buena lógica, parte integral de la causa revolucionaria.

El historiador Enzo Traverso recuerda que este breve ensayo, escrito por el intelectual francés más famoso de la posguerra, rompió un espeso silencio sobre el genocidio judío «que no era sólo el de la sociedad francesa sino también el de su autor» (Traverso, 1997, 213). Por lo visto, Sartre, que nunca cayó en el colaboracionismo, tuvo sus dudas sobre la Resistencia, a la que sólo se incorporó en 1943. Pero no es este dato de su biografía lo que importa sino su propia estructura mental, es decir, su filosofía. A Sartre su fidelidad heideggeriana le jugó una mala pasada. Da fe de ello esta crítica malhumorada de Marcuse al existencialismo que él conocía de primera mano:

> Cuando la filosofía, en nombre de la teoría ontológico-existencial sobre la libertad y el hombre, llega al extremo de describir a los judíos perseguidos y a las víctimas de los verdugos como siendo y permaneciendo seres absolutamente libres y dueños de las decisiones que tomen, ello es señal de que esos conceptos filosóficos han caído al nivel de la pura y simple ideología[14].

El existencialismo abre un abismo entre el mundo del sujeto y la realidad del mundo, como si el sujeto pudiera con todo y pudiera ser libre

14. Citado por Traverso, 1997, 214.

incluso cuando la violencia lo reduce al nivel de inhumanidad que conocemos por los campos de exterminio. Sartre sigue planteándose el tema de la libertad al margen de las cámaras de gas. Como si Auschwitz no hubiera ocurrido. Una filosofía para la que ese acontecimiento es insignificante es sospechosa de ideología. Eso nos obliga a plantear la pregunta de si la racionalidad de la filosofía sartriana, pese a las mejores intenciones de su autor, no debería formar parte del problema. No es un detalle menor el hecho de que *L'Être et le Néant* aparece en 1943, cuando la solución final está en marcha. Pero de eso no hay rastro en la gran obra de Sartre y tampoco en *Réflexions sur la question juive*.

3. EL ANTISEMITISMO SEGÚN ADORNO, UN PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD MODERNA

3.1. A diferencia de Sartre, Adorno sí pone en el centro del antisemitismo el genocidio judío. Aunque *Dialéctica de la Ilustración* se publica en 1942 y en ella no aparece la palabra «Auschwitz», su estudio sobre el antisemitismo es impensable sin el proyecto nazi de destrucción de los judíos europeos. Adorno es, pues, pionero en pensar el antisemitismo desde Auschwitz.

Esto quiere decir, en primer lugar, que para explicar Auschwitz hay que tener en cuenta la tradición antisemita que viene desde la noche de los tiempos, pero también que el antisemitismo en Auschwitz queda marcado por la singularidad del holocausto judío. Es un antisemitismo cualitativamente diferente del que hemos conocido hasta ahora.

Algunos historiadores han llamado la atención sobre la tardanza de Adorno en ver las cosas así. La razón es que, en el *Café de Marx*, como coloquialmente se llamaba al Institut für Sozialforschung, «quien no hable de capitalismo no tiene derecho a hablar de fascismo», es decir, dominaba el punto de vista marxista y todo lo demás era secundario[15]. Esto cambia en 1942 hasta el extremo de que el antisemitismo será el punto de vista privilegiado para comprender todo lo que hay de violencia en la sociedad moderna.

Lo cierto es que en *Dialéctica de la Ilustración* —y más decididamente aún en *Minima Moralia*— el antisemitismo histórico quedaba disuelto en la barbarie de Auschwitz y eso cambia el enfoque, porque la

15. Horkheimer plantea, de acuerdo a la lógica marxista, en un texto de 1939 sobre el fascismo, la reducción del antisemitismo a un factor económico: «El nuevo antisemitismo es el mensajero del orden totalitario surgido del liberalismo. Hay que volver a las tendencias del capitalismo» (en M. Horkheimer, «Por qué el fascismo», cit. en Ricard, 2012, 137).

singularidad de Auschwitz incide en la novedad significativa del antisemitismo que tuvo lugar en los campos de exterminio.

Esa novedad tiene que ver con el hecho de que Auschwitz no fue resultado del eclipse de la razón sino de su presencia. Adorno estaba convencido de la irracionalidad del fascismo, pero eso no quería decir que careciera de lógica; al contrario, «su irracionalidad proviene de la esencia de la razón dominante» (Horkheimer y Adorno, [9]2009, 17)[16]. En el antisemitismo fascista quedaba al desnudo la racionalidad de la sociedad occidental contemporánea, de ahí que el estudio del antisemitismo sea un lugar privilegiado para captar las luces y sombras de la racionalidad moderna.

Que el antisemitismo sea un producto lógico de la sociedad occidental no quiere decir que la relación causal entre racionalidad occidental y genocidio judío sea tan determinante que tuviera que darse necesariamente. La relación causal no es determinante en este caso, entre otras razones porque la violencia antisemita del fascismo era indiferente a la especificidad de las víctimas. Lo sustantivo del exterminio judío era el exterminio, pero las víctimas podrían haber sido otras[17]. A pesar de que las víctimas podrían haber sido otras, el hecho es que fueron judías y eso obliga a pensar el antisemitismo como exterminio. El antisemitismo no es pues sólo una categoría que permita explicar el destino de los judíos, sino que es la categoría interpretativa mejor situada para explicar la violencia de la sociedad que pensó, planificó y ejecutó ese crimen contra la humanidad.

3.2. Las instituciones esenciales de la sociedad moderna son la burguesía, el liberalismo y el capitalismo. Lo común a ellas es el diseño de una sociedad basada en la igualdad entre todos y de todos ante la ley. En esa sociedad cabe la emancipación del judío, de ahí que, habida cuenta de la resistencia de la sociedad a aceptar la emancipación del judío, esta se convierta precisamente en piedra de toque de todo el proyecto moderno. El reconocimiento de los derechos cívicos del judío tiene lugar en Francia, efectivamente, en 1791, como efecto de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Con distintos avatares la emancipación va produciéndose en otros estados hasta el punto de crear la impresión de que sociedad burguesa y emancipación judía van de la mano.

16. Las citas subsiguientes a la traducción española de *Dialéctica de la Ilustración* se darán con la sola indicación del número de página.

17. «El furor se desahoga sobre quien aparece como indefenso. Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica, resulta que vagabundos, judíos, protestantes, católicos, cada uno de ellos puede asumir el papel que les asignan los asesinos; y el furor puede disfrutar del placer de matar al sentirse dotado con el poder de ser la norma» (216; trad. ligeramente retocada).

Una observación más detallada de los hechos pone de manifiesto, sin embargo, que las cosas son bastante más complicadas. Por de pronto el mito o el ideal de la igualdad supone la eliminación de las diferencias. Hay un punto positivo en este planteamiento si tenemos en cuenta, por ejemplo, la desigualdad ante la ley según la cuna o el nacimiento; o si recordamos las guerras religiosas entre confesiones diferentes convencidas de que nada había que trascendiera las diferencias. El ideal ilustrado de la igualdad radical puso las bases para la tolerancia moderna y bien puede ser valorado como un hito histórico.

¿Qué hacer entonces con las diferencias? La tendencia era rebajar su importancia al nivel de gustos culinarios. Pero hay diferencias que son de otro nivel. ¿Qué hacer con ellas? La Ilustración, que trajo bajo el brazo el ideal de la igualdad, creó lo que se llamó «la cuestión judía»: el difícil lugar del judío en una sociedad laica en la que la laicidad significa universalidad y el judío lo particular por diferente. Se encontró una solución planteando, por un lado, la figura del Estado laico, que no hacía acepción de personas, y pidiendo al judío, por otro, que se asimilara, que abandonara el exilio o la diáspora como forma de existencia y pensara y se comportara de acuerdo a los modelos dominantes.

Pero el planteamiento no funcionó ni podía funcionar porque la igualdad moderna es represiva y excluyente. Tengamos presente, en efecto, que la asimilación impulsada por esa idea de igualdad pretendía la negación de todo lo judío, de ahí que cualquier resto de judaísmo, aunque no fuera más que el gusto por los libros o por su cocina, fuera visto como una traición a la modernidad. Los partidarios del igualitarismo inculpaban a estos judíos de no saber aprovechar la ocasión que les brindaba la modernidad de desaparecer sin hacer ruido: «Los partidarios de la tolerancia unitarista son siempre proclives a volverse intolerantes con todo grupo que no siga sus pautas: el ferviente entusiasmo que muestran por los negros se aviene bien con el desinterés respecto al maltrato a los judíos» (Adorno, 1997, 4, 185). Estos militantes por la igualdad no perdonarán a quien no vista el uniforme. Los judíos deberían aprender de los negros en los Estados Unidos que se han integrado sin reservas, que han olvidado su pasado de esclavitud y que han renunciado a la memoria. No sólo eso, sino que esa sociedad igualitarista se acusaba a sí misma de ser demasiado blanda y de no haber «llevado las cosas demasiado lejos», de haber dejado que algo escape a la «maquinaria» totalitaria cuya función es triturar toda diferencia (*ibid.*). La asimilación consecuente debería concluir con la negación del judío. Extraño destino el de la asimilación. El programa asimilacionista es, en segundo lugar, discriminatorio. Se pide al judío (o al musulmán)

algo que no se pide al cristiano. Se espera de él, en efecto, que corte con sus raíces y se adapte a un mundo que es poscristiano. El hombre ilustrado, presentado como universal, es una secularización del cristianismo, como muy bien vieron Hegel, Weber o Rosenzweig. En tercer lugar, la asimilación era imposible: por más que quisiera el judío ser como los demás, llegando incluso a convertirse al cristianismo, como fue el caso de Mahler, no podía negarse a sí mismo. Siempre había un resto, una reserva, que le impedía identificarse del todo con lo que se llevara. Eso explica en el caso de Mahler, por ejemplo, la novedad de su música o, en el caso de Freud, la genialidad de su ciencia[18]. El judío no podía desentenderse de ese resto que lleva consigo, pero tampoco lo hubiera permitido la mirada exterior. La mirada del ilustrado detectaba tras los modales civilizados del judío asimilado un pasado que lo traicionaba. Karl Löwith cuenta en sus memorias cómo él y su familia, asimilada desde siglos, no tenían clara conciencia de ser judíos. Cuando se anunciaron las primeras leyes raciales, tras la llegada de Hitler al poder, Löwith no se dio por aludido. «El portavoz de los docentes», escribe en sus memorias, «se sorprendió cuando declaré que yo, como cristiano, no tenía ninguna relación con el judaísmo». Él no tenía conciencia de serlo pero en algún registro sí figuraba su estirpe, de ahí que los nazis, como su hasta entonces amigo y maestro, Martin Heidegger, evitaran vergonzosamente a quien poco antes habían distinguido con el título de «primer y único alumno» (Löwith, 1993, 32 y 80). Heidegger dio más crédito a la memoria del archivo que a la del propio Löwith.

Lo que sí era común a judíos y no judíos era la forma en la que la modernidad planteaba la identidad tanto individual como colectiva. El miembro del grupo tenía que disolverse en individuo libre —liberado del vínculo de pertenencia, más o menos impuesto— para poder ser miembro de la nueva sociedad con todos sus derechos. El individuo burgués, para ser universal, tenía que romper con sus raíces. Sólo vaciándose podía llenarse del poder colectivo. Lo que realmente quiere decir la metáfora del vaciamiento es que la construcción de la identidad individual pasaba por la renuncia, libre o impuesta, a ser sujeto. Ese individuo, privado de sus raíces, se echa en manos del colectivo que no va a hacerse cargo de la subjetividad ausente, es decir, no va a luchar por ella, sino que le proporcionará una sustitución engañosa que resultará letal. Otro tanto ocurre con la identidad colectiva, como escriben Horkheimer y Adorno:

18. Para el caso de la música de Mahler remito a mi trabajo «Mahler, la magia del hueso cantor», *infra*, pp. 245-254.

> La unidad del colectivo consiste en la negación de cada individuo singular. [...] La horda, cuyo nombre aparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad (68).

Lo que va a proporcionar ese colectivo desalmado al individuo desubjetivado para que colme sus frustraciones es el cuerpo del judío.

Si el mito moderno de la igualdad era alérgico a la diferencia, esto tenía que afectar a todas las ideologías que nacieran en su seno. Fue lo que ocurrió con el liberalismo y también con el fascismo, aunque las diferencias entre uno y otro son notables como luego veremos.

A pesar de que la asimilación era, en su dibujo teórico, imposible, una determinada asimilación tuvo lugar en la práctica. A los judíos les fueron reconocidos sus derechos cívicos y muchos de ellos aprovecharon la ocasión para promocionarse socialmente. Pensemos que en Austria ese reconocimiento, es decir, la salida del gueto, tiene lugar en 1860; pues bien, en 1890, es decir, en el espacio de una generación, una tercera parte de los estudiantes en Viena eran judíos. Su éxito debió de ser considerable porque el antisemitismo llegó a calificar a la sociedad burguesa de «judía»[19]. Es verdad que no todos los judíos prosperaron pero bastó que una parte lo hiciera para que la mayoría de aquellos no-judíos que no lo lograron pensaran que la sociedad burguesa sólo iba bien a los judíos. Lo decisivo es que relacionaban su malestar con el bienestar de los judíos.

3.3. El destino del judío asimilado ocurre no en los salones de la sociedad vienesa sino en el contexto de una sociedad severamente golpeada por el sistema capitalista que provoca miseria material y frustración anímica. Se había asociado el ideal de la igualdad a la felicidad y ahora resultaba que a quien iba bien era al diferente.

En buena lógica cabría esperar que la agresividad derivada de esa miseria y frustración se dirigiera contra el corazón del sistema —el modo de producción capitalista o la figura del Estado—, pero a las masas les faltó la agudeza de un Marx para verlo así. En *La cuestión judía* Marx dejó dicho que la modernidad cumplió sus promesas al crear un Estado laico que iba a reconocer los derechos ciudadanos a todos los individuos. Pero que nadie esperara de ese Estado que velara por cómo le iba a ir a cada individuo en esa sociedad. Eso, el uso o la partida que cada

19. También Marx pensaba que la complicidad del judío y del capitalismo era tal que si aquel se liberara de este —«de la usura y del dinero»— se acabaría la sociedad burguesa; cf. Bauer y Marx, 2009, 157.

cual sacara de sus derechos cívicos, era asunto privado. La miseria o la frustración era asunto privado. Eso no significa, claro, que el Estado se desentienda de lo que ocurre en la sociedad. Tiene que mantenerse y para ello hace lo más difícil: poner al servicio del poder la rebelión de los oprimidos para reforzar la sumisión de los rebeldes[20].

El catalizador de todo ese procedimiento de opresión, rebelión y sumisión de la gran masa es el antisemitismo, algo que no es evidente y que conviene aclarar: ¿por qué los judíos se convierten en el chivo expiatorio de los males del sistema?

3.3.1. Hay, desde luego, una razón económica. El poder político ha obligado al judío a colocarse en el lugar más comprometido del sistema. La burguesía poscristiana se ha reservado el trabajo productivo, la fábrica, y así controla todo el proceso. El judío sólo podía ser comerciante o prestamista. Cuando el obrero iba a comprar, descargaba su ira contra quien le vendía el pan y no contra quien le pagaba el mísero salario. Es verdad que «es en la relación del salario con los precios donde se expresa lo que se retiene injustamente a los trabajadores» (219). Eso lo siente el trabajador cuando va al mercado, pero el problema viene de la fábrica. El despojo se produce en el salario, pero donde el obrero expresa su ira es cuando lo quiere cambiar por mercancía en el mostrador del pequeño comercio regido por un judío. Lo que en verdad ocurre es que ese judío comerciante o prestamista «hace de alguacil de todo el sistema y atrae sobre sí el odio que debería recaer sobre los otros» (*ibid.*). El comercio fue su fatal destino.

3.3.2. Pero esta explicación con ser real no es suficiente. No es en la realidad de los hechos donde está la clave explicativa sino en el imaginario de las masas fascistas. Ahí encontraremos una imagen del judío que es el producto de una patología identitaria colectiva que determina la reacción del pueblo alemán. Al hablar de patología colectiva hablamos de un modo de plantear la identidad colectiva que acarrea un desastre humanitario; más aún, que prefiere la destrucción del otro a la propia curación. No se va a tratar ya, como en el caso del liberalismo, de limar las diferencias que escapan al igualitarismo hasta hacerlas desaparecer, sino de eliminar al diferente. La diferencia no es sólo un atentado a la identidad de la nación, caso del liberalismo, sino una amenaza para la humanidad. Para llegar a ese extremo la ideología nacionalista nazi tiene que

20. «El fascismo es totalitario incluso en el hecho de que trata de poner la rebelión de la naturaleza oprimida contra la dominación directamente al servicio de esta última» (229).

convertir al diferente en un extraño que pone en peligro la humanidad. Si no lo hay se lo inventa, y eso es lo que hará el nazi con el judío.

La identidad se construye, según Hegel, con el apoyo del otro y de la naturaleza. No hay ser humano sin el reconocimiento del otro repite Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. Un buen ejemplo de esa necesidad es la experiencia de humillación que uno sufre cuando saluda a alguien y el otro no responde sea porque no quiere o sencillamente porque no lo oye. Otro tanto ocurre con la naturaleza: sin lo que ella nos proporciona no hay existencia posible. Adorno sigue en esto a Hegel aunque traduzca reconocimiento por mímesis: «Un ser humano no deviene ser humano más que imitando a otros seres humanos»[21].

Pues bien, el nazismo se rebela contra esta sabiduría milenaria pensando que puede construir un hombre nuevo de la nada. Pretende que el hombre del futuro sea una pura creación del propio fascismo sin deber nada a nadie ni a la naturaleza. No hay otro diferente a ellos mismos que valga la pena tener en cuenta y la naturaleza no es más que una cantera que explotar sin consideración alguna. Como dice Arendt en el prólogo a *La condición humana*, «este hombre nuevo que los sabios producirán en poco más de un siglo parece rebelarse contra la existencia humana tal y como se ha expresado a lo largo de los siglos. Será [esa existencia humana recibida] una especie de regalo sin lugar de origen que ellos quieren canjear por un producto de fabricación propia».

Ese hombre nuevo, creado de la nada o desde la pura voluntad de poder, podía plantearse su proyecto de vida tanto a escala individual como colectiva sin preocuparse del resto del mundo. Pero no puede escapar a la condición humana que necesita de los demás. El nazi se va a fijar en aquel ser humano que, a sus ojos, encarna precisamente la diferencia y lo natural para construirse como su negación. Ese ser humano es el judío. La negación del judío es la condición de su identidad[22]. Adorno llama a ese procedimiento «falsa caricatura de la mímesis» (225).

Empezamos a entender por qué el pueblo alemán, quizá el menos antijudío de Europa, acaba ejecutando un antisemitismo genocida: es el que más elaborada tenía esa patología identitaria. En su suelo, en efecto, había prosperado la teoría del superhombre, es decir, la idea de que también había hombres infrahumanos (*Unter-Menschen*) a los que se los

21. La gran diferencia entre Adorno y Hegel es que este habla de «reconocimiento por el otro» y a Adorno lo que le importa es el reconocimiento del otro. Sobre esta relación entre reconocimiento hegeliano y mímesis adorniana, cf. Ricard, 2012, 133.

22. El nazi «no puede sufrir al judío pero lo imita constantemente. No hay antisemita que no lleve en la sangre la tendencia a imitar lo que para él es *judío*» (228).

podía tratar como gusanos. Esa mirada deshumanizadora del otro abría el camino a una política que considera el exterminio no como un asesinato sino como una acción benefactora para la especie humana.

Esa cultura del superhombre que exalta la voluntad de poderío y que ensalza al macho poderoso y bello es, paradójicamente, una cultura del resentimiento y de la venganza. Como ya hemos visto, la premisa de ese hombre nuevo es la impotencia. Renuncia a ser sujeto esperando de su identificación con el colectivo la respuesta a sus frustraciones. Como no lo consigue, dirige su frustración contra aquel tipo de hombre que, en su imaginación, ha prosperado porque no ha pagado, como él, el precio de la renuncia a la diferencia y a satisfacer las exigencias de la naturaleza.

Esta cultura de la venganza y del odio colectivo cala muy hondo, hasta el punto de que los afectados anteponen el exterminio del judío al triunfo de la propia causa. Los historiadores se han preguntado por qué Hitler estaba tan empecinado en desviar recursos materiales y humanos a los campos de exterminio en lugar de emplearlos en frentes de guerra muy necesitados. La respuesta la daba el propio Hitler cuando reconocía que «no estaba en su poder conseguir la victoria pero sí conseguir que los judíos no salieran jamás victoriosos de la guerra»[23]. No era desde luego rentabilidad alguna la que buscaba Hitler con su política de exterminio. Su antisemitismo «era un lujo»[24]... suicida, que Hitler se regaló porque le iba la vida en ello. Es un lujo porque no le va a proporcionar beneficios económicos. Al contrario. Pero tenía que hacerlo porque sin ese negativo su hombre nuevo hubiera quedado en nada. El nazi sólo podía considerarse héroe si el judío era un villano; sólo salvador de la humanidad si el judío era visto como un ser infrahumano y antihumano[25]. Se suele explicar el éxito inicial del hitlerismo por haber sabido dar una respuesta económica a la deprimida sociedad alemana, víctima de las duras sanciones impuestas por los vencedores de la Primera Guerra Mundial y, también, de la gran depresión de 1929. Pero esa respuesta era un espejismo. La recuperación económica estaba basada en el desarrollo de la industria militar que sólo sería rentable en el supuesto poco probable de una victoria indiscutible. Si a pesar de todo se embarcó en esa aventura es porque «la verdadera ganancia con la que cuenta el camarada es la sanción colectiva de su odio» (141). Aunque no saque nada de pro-

23. Declaración de Hitler del 30 de enero de 1939. Citado por Ricard, 2012, 143.

24. «El antisemitismo se ha mostrado inmune frente al argumento de su falta de rentabilidad. Para el pueblo era un lujo» (215).

25. Nietzsche ya dejó escrito, sin embargo, en su análisis del resentimiento, que quien necesita convertir al otro en un enemigo perverso es el impotente (*La genealogía de la moral*, § 10).

vecho consigue lo fundamental, a saber, que «a aquellos que carecen de todo poder de mando, les vaya tan mal como al pueblo» (215). Uno no se cree del todo desgraciado si procede a eliminar a los felices.

3.3.3. Aunque el fracaso de las promesas ilustradas de felicidad podía haberse dirigido contra otro sujeto que no fuera el judío —«las víctimas son intercambiables» según la coyuntura económica o social—, lo cierto es que, a la altura del siglo XX, el judío fue «elegido por el mal absoluto como el mal absoluto» (213).

El hitlerismo se presenta no como una anacronía sino como expresión de la civilización moderna. La civilización es un esfuerzo titánico del ser humano por alejarse de la animalidad y construirse desde sí mismo. Al concepto de civilización va unido el alejamiento de la naturaleza y también la represión de lo arcaico o natural. El precio que pagar por esa conquista era la represión lo natural, de lo corporal o instintivo, por un lado, y también de todo aquello que denotara debilidad o dependencia. Ese doble precio debía pagarlo el individuo o el pueblo que en este momento quisiera representar el *Weltgeist* hegeliano, el Espíritu del Mundo. Era el precio de la felicidad prometida por la modernidad, que no llegó.

Lo que ha ocurrido, sin embargo, es que ese esfuerzo, que ha dispuesto de una educación particularmente dura y exigente, en lugar de traducirse en felicidad humana, se ha revelado como una violencia desconocida que ha acarreado sufrimientos y humillaciones sin fin al pueblo alemán.

En ese proceso lo judío, imaginado por el nazi, ocupa un lugar importante porque, al haber sido sistemáticamente marginado del desarrollo civilizatorio, ha podido, por un lado, sustraerse a las formas modernas de dominio y, por otro, representar para los demás eso arcaico a lo que había que renunciar como precio del progreso: el sexo, lo animal, lo extraño[26]. Para el antisemita, esos dos momentos resultan intolerables. El que ha sufrido todas las miserias del proceso civilizatorio no puede tolerar que alguien pueda sustraerse a la coacción y hacer gala de una vida libre o feliz. El antisemita odia su destino pero, en vez de ser consciente de ello, proyecta ese odio contra quien, según él, ha escapado de la quema. Odia al judío porque este gana sin haber renunciado a los sueños inconfesables del antisemita. «Todos los excesos y crímenes que se cuentan de los ju-

26. Huelga decir que esta identificación de lo judío con lo natural es producto de la mente calenturienta del nazi porque en realidad, escribe Adorno, los judíos fueron los «colonizadores del progreso», los «avanzados en relación con la población atrasada». Lo incomprensible es que «aquellos que propagaron el individualismo, el derecho abstracto, el concepto de persona, son ahora relegados a la categoría de especie» (220).

díos no son más que la proyección de los deseos oníricos que pueblan la noche de la civilización represora. Se les achaca a las víctimas lo que los autores del crimen reprimen en sí mismos» (Zamora, 2004, 73)[27]. En el imaginario nazi, pues, el judío representaba precisamente lo que el nazi había tenido que pagar pero que él, el judío, conservaba. El antisemita, en lugar de luchar por recuperar lo que había perdido, se pierde exterminando aquello que necesita.

El antisemita es un moderno, un miembro de la civilización avanzada que creyó en la promesa del liberalismo, esto es, que los derechos humanos que este proclamaba eran prenda de felicidad para todos, también para ellos, los que no tenían poder. Al constatar que no es así, dirigen su furor no sólo contra todos aquellos que aparecen como realizados, sino sobre todo contra su propio anhelo: todas las expresiones del deseo reprimido —el extranjero que recuerda la tierra prometida, la belleza, el sexo, lo animal— «atraen sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de civilización» (217). Destruyen lo que desean y, con mayor razón, a aquellos que representan exitosamente lo deseado.

3.4. Podríamos concluir diciendo que el antisemitismo no es algo que incumba en exclusiva a los judíos sino que es la consecuencia de la lógica que ha construido la sociedad contemporánea. La modernidad se presenta como un proyecto de emancipación, con promesas de felicidad, y lo que produce es una ingente cantidad de frustración, debido a la violencia que despliega contra los individuos.

3.4.1. Que esa violencia, es decir, que el dominio sobre el hombre y la represión de su propia naturaleza, cristalice en antisemitismo, es la aportación más original de este original filósofo. Lo explica diciendo que el judío representa como nadie lo diferente, lo cual plantea a la racionalidad ilustrada, que apuesta por el mito de la igualdad, un gran problema. La diferencia es un escándalo. Si lo aplicamos a las desigualdades sociales, ese principio podría vertebrar una potente teoría de la justicia. Pero el nazi lo piensa como socialización del sufrimiento. Si todos son oprimidos, asimismo el judío. Pero el judío también representa a sus ojos lo arcaico o natural, es decir, todo lo que la civilización moderna, a la que el fascismo pertenece, ha tenido que dejar atrás con tanto esfuerzo. ¿A qué se está refiriendo Adorno? A tópicos fascistas tales como que la

27. En este imprescindible libro sobre Adorno hay un apretado análisis del antisemitismo (pp. 64-74) al que deben mucho estas páginas.

felicidad está ligada al poder, que no hay sentido fuera del esfuerzo, la moral de la dureza, que la patria está contenida en un territorio sagrado, que las compensaciones son contantes y sonantes o que toda religión necesita sus mitos, sus rituales, sus gestas y sus héroes. Tópicos todos diametralmente opuestos a la cultura judía que venera la vida, que tiene por forma de existencia el exilio o la diáspora, que cultiva formas espirituales de agradecimiento, que profesa un monoteísmo sin mitos… y, sobre todo, que cultiva la idea de «la felicidad sin poder»[28]. La idea de que la felicidad no se compra con dinero o poder es un sueño de la humanidad y también la gran promesa de la modernidad. *Glück ohne Macht*, esa es la quintaesencia de los derechos humanos. El derecho a la felicidad es el objetivo de todos los derechos y si es el derecho de todos no puede estar ligado al poder que, por definición, es lo que opone a iguales y, por tanto, enfrenta a todos entre sí[29]. Pues bien, eso es lo que el nazi no podía permitirse. Contra esa idea construye su paranoica identidad colectiva. Tenía que impedir que alguien de los suyos, animado por la peregrina teoría de que la felicidad no es cosa del poder, se escapara a ese lugar de libertad y desde él cuestionara los cimientos de su poder. Tenía que conseguir, para perpetuarse en el poder, que «los dominados hicieran de aquello que desean el objeto de su odio» (242).

3.4.2. ¿Qué hacer entonces? «Lo patológico en el antisemitismo no es el comportamiento productivo como tal, sino la ausencia de reflexión en el mismo» (233). El problema es el atentado a la Ilustración, el haber reducido la racionalidad moderna a su posibilidad más destructora. Adorno invita volver a la Ilustración, reivindicando el ejercicio de la reflexión, de la razón crítica, para descubrir las trampas de la racionalidad reinante.

La primera tarea de la reflexión es desenmascarar lo que hay de falso en la mirada del antisemita. La raíz del engaño consiste en no darse cuenta de que lo que proyecta no está en el judío sino en su mirada: «Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos y que sin embargo le

28. Leemos en *Dialéctica de la Ilustración*: «Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen [...] presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio, que ha alcanzado el nivel de totalitario, no puede por menos de sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder (*Glück ohne Macht*), de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito» (242).

29. «El sentido de los derechos humanos consistía en la promesa de felicidad incluso allí donde no había poder» (217). Esa es una gran novedad porque el liberalismo, que había concedido a los judíos el derecho de propiedad pero no el poder de mandar, sí los reconocía como sujetos de los derechos humanos.

pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial» (213). Sólo una razón crítica puede mostrar la diferencia entre lo que es propio de uno y lo que es ajeno al otro.

Esa razón crítica debería cuajar en una teoría del conocimiento guiada por el siguiente principio: «Para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituir más que lo que recibe de ella» (232). Hay que huir del realismo, tan caro al fascismo, que considera la mente como un espejo que devuelve la imagen de la realidad. Quien así piensa lo que hace es inventarla de arriba abajo. Positivismo e idealismo se dan la mano. Ese tipo de conocimiento «atribuye desmesuradamente al mundo lo que está en él, pero lo que le atribuye es la pura nulidad» (233). Lo que hay que reconocer entonces es que los sentidos dejan en el sujeto huellas del mundo exterior que el sujeto elabora hasta crear un mundo fuera de sí. Hay una larga historia que viene de las cavernas y que llega hasta el fascismo, pasando por los laboratorios científicos, empeñada en identificar la mirada con la realidad, prescindiendo de la elaboración subjetiva. Eso lo que en definitiva produce es «una locura paranoica, que despuebla la naturaleza y al fin también a los pueblos» (236). Es decir, el tipo de conocimiento que quiere ser realista y acaba siendo autista, lo que consigue es declarar inexistente la realidad natural y abandonar la sociedad de los humanos porque piensa que no necesita ni de la una ni de los otros.

Importante en la articulación de la reflexión es la presencia de una conciencia moral, algo que el hitlerismo no puede soportar. G. Heinsohn sostiene la tesis de que lo que persigue el nazismo con el exterminio físico del judío es borrar de la memoria la aportación moral del judaísmo a la humanidad. La moral de la Tora habla de protección de la vida, moral del amor y de justicia. Dado que Hitler propiciaba una moral «der Austreibung des Gewissens und des fünften Gebots» (del destierro de la conciencia y del quinto mandamiento), había que invisibilizar al judío y, con ello, todo discurso sobre la humanidad. Era un genocidio destinado a entronizar el derecho a la muerte (cit. en Zimmermann, 2005, 36 s.). Si la ética judía es la de la alteridad, pues consiste en «la capacidad de hacer propio el interés verdadero del otro» (241), el fascismo tiene que liquidarla porque lo suyo es poner la conciencia al servicio del aparato. Adorno reivindica, frente a los intereses de la maquinaria, el imperativo humanitario que estriba en hacerse cargo críticamente de la sociedad, lo que nada tiene que ver con el conformismo o servilismo que practica el fascismo.

La reflexión es lo que permitiría rescatar un pensamiento que ha sucumbido *velis nolis* al poder. Y lo que tiene claro Adorno es que «sólo en la liberación del pensamiento frente al dominio, en la abolición de la vio-

lencia, podría realizarse la idea que hasta ahora ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre» (142). El origen de la violencia lo sitúa en el secuestro del pensamiento. Ese secuestro es el que ha impedido reconocer en el judío al ser humano. Si queremos dejar atrás la violencia ejercida no sólo contra el judío sino contra cualquier ser humano, hay que atacar la ignorancia, hay que rescatar el pensamiento secuestrado por convenciones y mitos que, aunque pueblen el mundo, no son del nuestro. Se entenderá entonces por qué luchar contra el antisemitismo es tan decisivo: es que el reconocimiento del judío como judío supone poner fin a la violencia en general porque la negación del judío ha sido sistemáticamente un momento de la violencia causada por la ignorancia.

Si el antisemitismo es, para Rosenzweig, una tentación permanente del cristianismo, para Sartre, una creación artificial de la mirada del antijudío, y, para Adorno, una posibilidad latente en la racionalidad occidental, el antisemitismo toca zonas vitales de nuestra cultura. No deberíamos perder de vista esto cuando hablemos críticamente sobre el antisemitismo. No se trata sólo de denunciar cualquier atropello contra la dignidad o los derechos de ese ser humano que es judío. La crítica del antisemitismo tiene que hablar de las posibilidades letales que se ocultan en el cristianismo, en la cultura dominante o en la racionalidad occidental. Resultaría incongruente indignarse por un atropello antijudío y seguir apegado a algunas de las causas profundas de esas conductas antisemitas. El tratamiento crítico del antisemitismo obliga a todos, también a los judíos, a enfrentarse a las causas ocultas pero eficaces que lo mantienen en vida.

II

MEMORIA Y JUSTICIA

1

LA ACTUALIDAD DE LA TRAGEDIA*

1. INTRODUCCIÓN

Se pide a un filósofo que hable sobre la tragedia. Es ciertamente una invitación bienintencionada motivada por el deseo de que la mirada del filósofo descubra o subraye algún aspecto descuidado por los filólogos o por los teóricos de la literatura.

Pero hay que decir de entrada que, aunque haya sido ingenua la invitación, no puede serlo la intervención. La filosofía y la tragedia se conocen de antiguo y tienen un pleito que no ha sido sustanciado, ni quizá podrá serlo. Sus relaciones han sido borrascosas: la filosofía achacaba a la tragedia falta de rigor conceptual y esta a aquella, matar el espíritu de la vida. Es como si se disputaran la misma pieza —ni más ni menos que el sentido de la condición humana— pero con estrategias diferentes y enfrentadas.

Podemos anticipar que si el combate sigue, es porque se necesitan: la filosofía encuentra en la tragedia los límites de la razón a la que ella, la filosofía, tanto fía; también la tragedia divisa en la filosofía una pretensión de verdad a la que ella, la tragedia, no puede renunciar so pena de reducir el arte a juego escénico.

Como la tragedia es eficaz desnudando los excesos racionalistas del *logos*, interesa a la filosofía tenerla cerca. También a la tragedia le sobran razones para no alejarse de un *logos* capaz de descubrir y extraer el núcleo semántico del mito con el que tanto ella coquetea.

* Este texto sirvió de base a la conferencia «Vigencias de las tragedias clásicas en el mundo moderno», pronunciada dentro del ciclo «Ideas», organizado por la Universidad de Extremadura en el Festival de Teatro de Mérida, el 13 de agosto de 2011.

Hay un momento privilegiado en el que ese encuentro entre tragedia y filosofía se sustancia en cuestiones teóricas que todavía hoy nos ocupan, a pesar de que fueron planteadas hace veinticinco siglos. Me refiero al siglo de Platón.

Platón se enfrenta a la tragedia y la toca en su línea de flotación al cuestionar la figura del dios malo y la del héroe excesivo que no acepta sus límites y lucha contra el destino. Platón está convencido de que los poetas trágicos mienten sobre la naturaleza de los dioses al hacerles responsables del mal en el mundo cuando la esencia de lo divino es la verdad y la bondad. Veamos cómo se las gasta:

> No se debe permitir que escuchen eso que dice Esquilo de que «la divinidad hace a los hombres culpables cuando quiere exterminar de raíz una casa» [se refiere a la de Níobe]. Al contrario, si un poeta canta las desgracias de Níobe [...] no se le debe dejar que explique estos males como obra divina [… y debería] decir que las acciones divinas fueron justas y buenas y que el castigo redundó en beneficio del culpable. Pero que llame infortunados a los que han sufrido su pena o que presente a la divinidad como autora de sus males, eso no se lo toleraremos al poeta. Podremos, sí, decir que los malos eran infortunados precisamente porque necesitaban un castigo, y que al recibirlo han sido objeto de un beneficio divino. Pero si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal, y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí (*República*, 380ab).

Después de ajustar las cuentas con los dioses, da un repaso al héroe. Los poetas (los autores de las tragedias) los han erigido en ejemplos de vida, pero no le parecen a Platón gente de conductas recomendables. Que Edipo se acueste con su madre y su hija Antígona viole las leyes de la ciudad, tienen poco de ejemplar. A Platón no le cabe que las virtudes convivan con los vicios. Si uno es virtuoso en algo lo debe ser en todo. Uno no puede ser valiente y parricida; si uno busca la inmortalidad no puede temer a la muerte; a quienes busquen esa gloria, «¿no tendremos que decirles cosas que les hagan temer lo menos posible a la muerte?» (*República*, 386b).

La filosofía canónica que arranca de Platón tiene un pleito con la tragedia, de ahí que los filósofos que a lo largo de los siglos simpaticen con la tragedia, se vean abocados a ajustar las cuentas con Platón o Sócrates, su maestro, tal y como hará Nietzsche. Los tonos del ajuste, como luego veremos, no son de guante blanco.

2. EL CONCEPTO DE TRAGEDIA

Antes de deslizarnos por esa polémica pendiente entre filosofía y tragedia, lo que procede es detenernos en el escurridizo concepto de tragedia. El filósofo Karl Jaspers hace las siguientes consideraciones.

En primer lugar, no todo sufrimiento es trágico. Asociamos, sí, lo trágico a una experiencia de sufrimiento extremo y absurdo. Ahora bien, esas experiencias que son tan viejas como la humanidad, no cristalizan inicialmente en tragedia, no son interpretadas en sentido trágico, porque son integradas en la existencia con toda normalidad. *C'est la vie!*

La tragedia empieza cuando lo que ocurre asombra, sorprende y esas experiencias se traducen en preguntas. Lo vivido o sufrido ya no encaja con toda normalidad ni es aceptado con toda naturalidad. Las leyendas o los mitos son las primeras formas en las que surgen esas preguntas que concitan el interés de la tragedia, pero también de la filosofía y hasta de la teodicea, que es la parte de la teología que se pregunta ante Dios *cur malum* (cf. Jaspers, 1995, 51). La tragedia empieza al tiempo que la filosofía.

En segundo lugar, lo trágico es impensable sin una colisión de fuerzas o principios, cada uno de los cuales es en sí bueno pero que, si se encuentran en una acción, resultan contradictorios y fatales. Pensemos en Antígona que tiene que elegir entre el deber de respetar las leyes expresas de la *polis* y/o las leyes no escritas (pero «divinas») de su conciencia. ¡El dilema no es entre el mal y el bien, sino entre dos bienes! Creonte no es un monstruo o un dictador, sino el gobernante de la ciudad.

Esa colisión es de índole variada: entre la conciencia individual y los derechos de la comunidad; entre lo viejo que no muere y lo nuevo que no acaba de nacer…

En tercer lugar, sin acción no hay tragedia. Los valores que defiende el héroe se deben traducir no tanto en discursos cuanto en acciones que comportan triunfo y derrota, como si uno y otra fueran momentos inseparables de la misma acción.

En la acción trágica estamos ante acciones cuyas consecuencias desbordan la intencionalidad del acto humano que causa la acción, pero a las que el ser humano no puede escapar.

Finalmente, la «culpa trágica». Lo que más desasosiega de la tragedia no es lo que desvela como conocimiento de la condición humana, sino lo que tiene que ver con la ética.

A diferencia de lo que ocurre en pensamientos mucho más definidos (el mítico, para el cual quien sufre es culpable; y el ilustrado, en el que el sufrimiento es una injusticia, respectivamente), en la tragedia el mal y el

bien se coimplican, por eso se habla, por ejemplo, de un «culpable inocente» porque de una acción buena se derivan grandes males.

Esa culpa trágica es individual, desde luego, pero no totalmente voluntaria: en Calderón, la culpa es la existencia misma porque «el delito mayor del hombre es haber nacido». Antígona nace ya culpable porque nace contraviniendo la ley que prohíbe el incesto (*ibid.*, 66). En otros casos, lo culpable es la acción buena cuyas consecuencias escaparán al control del sujeto. Trágica es la acción que queriendo obrar el bien, causa las mayores desgracias, como Edipo que cambia de camino para evitar hacer daño al padre y acaba asesinándolo.

Al filósofo este concepto de una «inocencia culpable» le causa desasosiego porque es en sí contradictorio. Por eso filósofos seducidos por la llamada de la tragedia, como Nietzsche, se declaran en rebeldía contra el *logos*, contra la filosofía canónica, que vincula la ética a la razón. La tragedia rompe el molde de la razón y, por tanto, de la ética, ubicando lo ético trágico «más allá del mal y del bien».

La tragedia es como la vida misma. Si queremos entenderla hay que pasar de la ética a la estética. La existencia del mundo sólo puede explicarse como fenómeno estético. Esto quiere decir que el autor del mundo es un artista, absolutamente desprovisto de escrúpulos morales, para el que la creación o la destrucción, el bien o el mal, no son más que manifestaciones de su arbitrio indiferente y de su poder omnímodo (Nietzsche, 1967a, 13). El mal y el bien son partes del paisaje. No hay que indignarse ante el sufrimiento del inocente, sino entenderlo como una pieza particular pero necesaria del conjunto. Esto quiere decir que los sufrimientos forman parte del escenario o del espectáculo y que sólo podemos librarnos de ellos «en apariencia», en tanto en cuanto afectan a sujetos individuales que alteran accidentalmente el cuadro general, pero sin modificarlo sustancialmente.

Al decir que la metafísica es un fenómeno estético, hay que precisar, en segundo lugar, que no vale cualquier tipo de arte, sino sólo la tragedia. Hay una diferencia fundamental entre las artes plásticas y la tragedia: las primeras son «apolíneas», es decir, ven el sufrimiento como una contradicción de la naturaleza que debe ser superada mediante la belleza y el placer artísticos (*ibid.*, 77); en la tragedia, por el contrario, lo aniquilado que causa horror es la apariencia (lo individual), entendiendo bien que ese aniquilamiento refuerza la sustancia del Todo. El Todo no muere aunque la muerte forme parte natural de algunas zonas del Todo (los individuos mueren).

En la jerga nietzscheana, de lo trágico forman parte «lo dionisíaco» (la vida como instinto) y «lo apolíneo» (el sentido final de los instintos). Si

nos preguntamos, pues, ¿cómo lo horrible puede producir goce?, ¿cómo el sufrimiento puede conformar la belleza del Todo?, hay que responder en clave estética y no ética: no existen el bien y el mal. Hay que elegir entre Dioniso o el Crucificado. Nietzsche opta por el primero porque para el segundo el sufrimiento del inocente es un escándalo.

Lo que hay es vida y esa vida exige «para la plenitud eterna de su alegría» que haya aniquilamiento y muerte. Para la «metafísica del arte», el mundo es un paisaje del que forma parte el sufrimiento que, lejos de escandalizar, lo enriquece. El goce trágico es como la fuerza creadora del mundo que funciona, al decir de Heráclito, «como un juego de niños que construye monumentos de piedra o montones de arenas, para derribarlos luego» (*ibid.*, 108).

Al llegar aquí se impone una reflexión. También Primo Levi habla de algo parecido a esta ética trágica que se sitúa «más allá del mal y del bien». Él habla, en efecto, de la «zona gris», ese lugar en el que el bien y el mal, las víctimas y los verdugos, se desdibujan y parecen confundirse. Se refiere a los *Sonderkommando*, obligados a convertirse en el brazo ejecutor de sus carceleros. Pero Levi forja ese concepto para hacernos ver todo lo que hay ahí de estrategia de los verdugos, empeñados en invisibilizar su crimen, en borrar las distancias entre víctimas y verdugos. Eso se ve bien en el partido de fútbol entre deportados judíos y oficiales nazis (Mate, 2008, 21 s.). Por un momento olvidan su condición inhumana y se entregan a la pasión del juego, a la camaradería de la competición, a las bromas y chanzas del lance, a cruzar apuestas de igual a igual con sus verdugos. Es un juego macabro pues en esa pérdida momentánea de su condición de víctima ven los verdugos el momento de máximo triunfo. Dice Levi:

> Nada semejante ha ocurrido nunca, ni habría sido concebible, con las demás categorías de prisioneros, pero con ellos, con «los cuervos del crematorio», las SS podían cruzar las armas, de igual a igual o casi. Detrás de este armisticio podemos leer una risa satánica: está consumado, lo hemos conseguido, no sois ya la otra raza, la antirraza, el mayor enemigo del Reich Milenario; ya no sois el pueblo que rechaza a los ídolos. Os hemos abrazado, corrompido, arrastrado al polvo como nosotros. También vosotros como nosotros y como Caín, habéis matado a vuestro hermano. Venid, podemos jugar juntos (1989, 47).

El verdugo busca la fraternización en el asesinato, comenta Levi, y a eso no está él dispuesto: pese a las apariencias, dirá a los nazis, hay víctimas y hay verdugos. En el campo nadie se sitúa «más allá del mal y del bien». Hay malos y buenos, aunque la singularidad del lugar le permita distinguir entre la moral de dentro y la de fuera.

Todavía estamos lejos del universo concentracionario al que luego regresaremos. De momento quede constancia de la ambición filosófica de la tragedia que reivindica como propio explicar en clave estética la metafísica del mundo. La verdad del mundo no acepta ser juzgada por una mirada «moral» basada en la negación de lo que hay sobre la base de valores discutibles. Hasta Platón tuvo que reconocer que para asumir el crimen como parte del paisaje hace falta la grandeza de llevar las posibilidades humanas al extremo y sucumbir por ello (Jaspers, 1995, 68).

3. TRAGEDIA Y ETICIDAD

Esta ambición teórica de la tragedia explica el interés que suscita entre los filósofos. No todos, desde luego, entienden el bien y el mal como el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. No todos le siguen en su concepción de la ética en la tragedia, es decir, su reducción de la ética a la estética no convence a todos.

Hegel, por ejemplo, interpreta la muerte del yo trágico como un acto de justicia eterna. En la tragedia muere ciertamente el individuo pero se salva el ideal ético que encarna el héroe y que beneficia a todos. La operación vale la pena porque, en su sistema idealista, el individuo es una forma patológica del ideal. Nada sustantivo se pierde pues con la muerte del héroe. Eso viene bien «a la sustancia ética», que queda debidamente restaurada «mediante la destrucción de la individualidad» (Villacañas, 1993, 18), y al Todo que, como dice Rosenzweig, no muere.

Lo ético en la tragedia hay que buscarlo en la dimensión social de la acción del héroe. Si esa acción trae consigo un bien para la comunidad, la acción queda éticamente justificada, aunque le cueste caro a su protagonista. Antígona abre el camino a la libertad de conciencia y eso justifica su destino. Lo inmoral hubiera sido privar a la sociedad de esa conquista.

Peter Szondi llama la atención sobre un detalle que se suele pasar por alto pero que es de capital importancia para la definición de la relación entre tragedia y ética. Szondi para mientes en la relación que establece Hegel entre tragedia y cristianismo. Lo que tienen en común es la manera de entender la gravedad del crimen. Lo grave de un crimen no es que contravenga una ley, sino el daño que hace a la sociedad, dividiéndola y empobreciéndola. La respuesta moral a esa situación no consiste en restaurar la autoridad de la ley («hacer caer el peso de la ley» castigando al culpable), sino en analizar el destino del criminal. Lo que tienen en común el cristianismo y la tragedia es precisamente el modo de entender el destino.

El destino es lo que ocurre al autor del crimen cuando una acción libremente ejecutada se vuelve contra él. Es lo que ocurre a Raskolnikov,

en *Crimen y castigo*, cuando decide matar a la vieja usurera. Tras matarla siente que no puede seguir adelante, como si la vida quitada se erigiera en principio de su propia vida. Se sabe a merced de esa vida arrebatada y por eso se consagra a ella deseando que ojalá viviera la vieja para poder vivir él. El destino abre el camino a la superación del conflicto porque hace surgir en el criminal el sentimiento del amor por lo antes odiado. Lo trágico se hace ético en tanto en cuanto interpreta el destino con categorías cristianas.

Notemos que Szondi no pone el acento ético en el sacrificio del héroe en provecho de la comunidad o del advenimiento de lo nuevo frente al peso muerto de lo viejo (Jaspers, 1995, 62), sino en el destino, esto es, en la supeditación de la vida propia a la vida dañada y esto como principio rector de una estrategia de reconciliación.

Pasamos así de lo trágico entendido como enfrentamiento entre principios con consecuencias desastrosas para el propio sujeto, a lo ético, entendido como destino, es decir, como voluntad de reparar los daños sociales que provoca la acción trágica.

Advirtamos que lo que Hegel propone es un encuentro entre tragedia y ética, pero no entre tragedia y moralidad: la reconciliación que le interesa es la de una sociedad dividida por el crimen. En el caso de Antígona, lo que le interesa es que la *polis* integre el punto de vista de Antígona en las leyes de la *polis*. La relación entre tragedia y moralidad pone, empero, el foco de su atención en el destino individual del héroe trágico: ¿qué decir de Antígona? ¿Se puede justificar su muerte por el bien de los demás o del futuro?

4. TRAGEDIA Y MORALIDAD, O EL JUDAÍSMO COMO TRAGEDIA

Como para la ética sí es relevante la pregunta de cómo un inocente puede ser culpable (cómo las desgracias del héroe pueden ser despachadas como justo castigo o como el precio de la felicidad de otros), obligado es seguir pensando. Para avanzar en este asunto procede desplazarse de Atenas a Jerusalén, es decir, analizar cómo se entiende la tragedia en el judaísmo.

La sola mención del planteamiento es ya una provocación para muchos. El *Talmud* no deja lugar para la tragedia. No hay en el monoteísmo espacio para lo trágico porque ahí nada escapa a la causalidad divina y esta no puede permitir que se castigue al hombre justo. El remedio que propone el monoteísmo contra el desconcierto de la tragedia es buscar las causas del fenómeno que resulta incompresible. No hay dilema que escape a la sabiduría del Libro. Lo que hay que hacer es bucear en él.

Esta es la razón de ser de la vocación hermenéutica del pueblo del Libro. El *Talmud* recomienda buscar y buscar el sentido. De la Tora a la *Mishna* y, de esta, a la *Guemará*. Comentario al comentario del comentario hasta que se haga la luz. Si hay un Dios bueno y omnipotente no hay lugar para injusticias sin castigo ni buenos sin recompensa. El bien será siempre premiado y el mal castigado.

No son muchos los autores que osan relacionar tragedia y judaísmo. Pionero en esta reflexión ha sido Santiago Kovadloff, que me servirá de guía. Moisés es una figura trágica: «Ungido y condenado, réprobo y dilecto, Moisés fue el que todo lo pudo y aquel que a nada llegó. No hay en el judaísmo figura más enigmática. Ninguna ante la cual el arte cristiano se haya detenido con mayor interés» (Kovadloff, 1996, 13). Tenemos de Moisés la imagen triunfante que nos dejó Miguel Ángel, un autor renacentista de cultura cristiana, que subraya su soberanía, el dominio de sí mismo. Como dirá luego Freud comentando esta imagen: la «prodigiosa musculatura de la estatua y la masa corporal son tan sólo un medio somático de expresión del más alto rendimiento psíquico posible para un hombre…» (*ibid.*, 17).

Una representación, dice el autor, hondamente cristiana pues ni siquiera en el *Talmud* Moisés deja de ser un hombre cuestionado, fogoso y soberbio, severamente penado por su señor. A esa imagen «cristiana», a años luz de cualquier destino trágico, de Moisés, Kovadloff opone otra, la de Bílek, que podemos encontrar en el barrio judío de Praga. Es todo lo contrario: un hombre cabizbajo, quebrantado. Es evidente que la lucha interior ha tenido otro desenlace. Su rostro traduce una pesadumbre infinita.

> Si el *Moisés* de Miguel Ángel está a punto de hablar, ninguno como el de Bílek deja oír la elocuencia del silencio […] El hombre que atrae a Bílek es el que aun vencido insiste, el que gana dignidad en la derrota, el que queriendo llegar no llegó nunca y el que no por eso renunció a seguir. Moisés representa la figura cuya grandeza no proviene de su triunfo, sino de su lucha (*ibid.*, 15 y 27).

Bílek está refiriéndose al Moisés condenado a no entrar en la tierra prometida, siendo inocente.

Dos veces recibe Moisés la condena. Primero en Sin. Allí decidió Dios que Moisés no entraría en la tierra prometida. Luego, en Cades, esa misma prohibición le será reiterada. La condena pudiera tener una explicación en lo que atañe a la multitud, que ha sido infiel, pero no a Moisés que ha sido fiel. Con Josué esa misma multitud cruzará el Jordán y llegará a la tierra prometida que Moisés sólo podrá ver de lejos (Dt 3, 24; 4, 21).

Moisés es una figura trágica porque es castigado siendo inocente. Siendo el mejor de los hombres es condenado a no entrar en la tierra de promisión en castigo por la infidelidad de su pueblo.

¿Cómo reacciona Moisés? Acepta la decisión porque no le queda otro remedio pero se rebela, se declara inocente y no pudiendo entrar en la tierra prometida pide a Yahvé que le permita verla de lejos para dejar bien claro a qué aspira, aunque no le dejen. En eso se diferencia del héroe clásico que empieza sabiéndose inocente y acaba reconociéndose culpable (castigándose a sí mismo como Edipo). Mientras Moisés pide a su Dios que le permita ver, aunque sea de lejos, la tierra prometida, para dejar bien claro que él no renuncia a su deseo, Edipo, sintiéndose culpable de asesinato e incesto, se arranca los ojos[1].

Moisés se siente inocente, pero para tratarle como un ser trágico tiene que darse algún tipo de culpabilidad. ¿En qué es Moisés culpable? ¿Qué es lo que ha hecho mal?

Inútil buscar algo reprochable en la conducta de Moisés. Kovadloff apunta en otra dirección. «¿Y si el mal urdido por Yahvé, lejos de ser respuesta al desvarío (al pecado) del hombre, fuese fruto de Su íntima e inefable necesidad?». Es decir, el mal no sería respuesta a una transgresión del ser creado sino al hecho de que el hombre es una transgresión (*ibid.*, 53 y 87).

Es aquí donde aparece lo singular de la tragedia en el judaísmo: Moisés no es culpable por acciones malas. No hay en él transgresiones, pero él es una transgresión, es decir, el mal que padece, el castigo, no sería respuesta a una acción transgresora sino al hecho de que Moisés es una transgresión (*ibid.*). ¿Qué se quiere decir? Moisés es un error de nacimiento: nace condenado a muerte por ser un primogénito cuyo sacrificio reclama el Faraón (también Edipo debe morir si la casa real de Tebas quiere salvarse de la destrucción). Antes de ser salvados fueron condenados a muerte. ¿Cuál es entonces su culpa? Olvidar su origen. Moisés se identifica con lo que significa su nombre en egipcio («mi hijo» es el nombre que le pone la hija del Faraón), olvidando lo que su nombre significa en hebreo («salvado de las aguas»). Olvidó su origen y se creyó lo que la historia le deparaba: ser hijo del Faraón, primero, y el predilecto de Yahvé, después. Se creyó que era el interlocutor de Dios. Y Yahvé le puso en su sitio, le devolvió a su ser judío: a ser el otro, pero ni siquiera el otro de Dios, sino el otro de los otros judíos, porque estos entrarán en la tierra prometida, pero no él (*ibid.*, 125).

En Moisés queda recogido lo que significa el ser trágico para el judaísmo: no llegar, pero sin renunciar al logro; dar sentido trascendente a

1. Agradezco a José Sanchis Sinisterra esta aguda percepción.

la eterna imperfección. El judío se resiste a relativizar lo absoluto, pero a sabiendas de que su logro consiste en ver de lejos la tierra ansiada. Extrae el goce ético de la incompletud, por eso convierte el desencuentro en búsqueda y no en fracaso. Es difícil expresar más hondamente la condición humana[2].

5. LA RESPUESTA ILUSTRADA DE LESSING, ¿FINAL DE LA TRAGEDIA?

Lo trágico de Moisés consiste en que siendo una transgresión, se creyó ser el interlocutor de Yahvé o, dicho en términos filosóficos, que siendo un ser limitado, nacido para morir, se creyó ser absoluto.

Ahora bien, si lo trágico judío nace del equívoco entre ser una transgresión y pensar ser un absoluto, la tragedia desaparecerá cuando el ser humano se reconcilie con sus limitaciones. Ahí ya no habrá tragedia. Y en la medida en que eso es la Ilustración, con la Ilustración debería desaparecer la tragedia.

Esta es la tesis que subyace a la gran obra de Lessing, *Natán el sabio*. Advirtamos de entrada que la obra no es una tragedia, sino un drama moderno, escrito, eso sí, en un momento trágico del autor: muerte de su mujer y de su hijo; polémica con el infame pastor Götze, etc. Pues bien, Lessing, en vez de huir o maldecir este mundo, tan inhóspito, lo que hace es crear este «poema dramático» que rumia la experiencia trágica hasta darle una forma razonable.

El tema de la obra es la violencia, la guerra, la enconada conflictividad entre humanos que ha sido tan pertinaz a lo largo de los siglos y entre todos los pueblos porque estaba atizaba no por intereses pasajeros sino por una obsesión metafísica, a saber, pretender tener la verdad en exclusiva.

Lo que hace Lessing es vaciar de metafísica el conflicto. Lessing no da la razón a Dios, que se presenta como interlocutor absoluto, ni a Moisés, que piensa estar a la altura de esa interlocución. Lo trágico es el resultado de un desconocimiento de los límites del ser humano.

Con Lessing la tragedia se hace imposible. Y Lessing nos representa a nosotros que nos sentimos herederos de la Ilustración. Nietzsche lo ha visto con claridad: con el «hombre teórico» —otra manera de referirse al hombre ilustrado—, fin de partida.

De esa opinión es George Steiner. En nuestro tiempo no tiene lugar la tragedia. Entiéndase bien: podemos representar las clásicas y nos se-

2. Esta honda pero desconcertante interpretación de la condición humana sería una de las razones del persistente antisemitismo en la racionalidad occidental que otro judío, Franz Rosenzweig, calificó de idealista y por ende totalitaria (Kovadloff, 1996, 154).

guirán emocionando porque en muchos aspectos somos sus contemporáneos. Pero no habrá ya manera de interpretar lo nuevo de nuestro tiempo en forma trágica.

6. LA POSIBILIDAD DE LA TRAGEDIA

Lessing, el razonable e ilustrado Lessing, es nuestro contemporáneo. ¿Podemos decir, sin embargo, que la suya es la última palabra y que con él se clausura la tragedia? No parece.

En el mismo momento en que Nietzsche rinde honores «al más sincero de los hombres teóricos» porque ha reconocido los límites de la razón, está denunciando el combate secular del «hombre teórico» contra la tragedia. Lessing no tiene la última palabra.

Lo que él, Nietzsche, pretende es avivar el rescoldo y rescatar para hoy la tragedia. Para ello tiene que ajustar las cuentas con el «hombre teórico» que tanto se fía de la razón.

Ya hemos visto cómo se despachaba Platón con la tragedia: los dioses del Olimpo y los héroes trágicos no se merecen ese trato. Pero Nietzsche con quien la toma no es con el discípulo sino con el maestro, con Sócrates. Le lanza tres dardos.

El primero, dirigido a su catadura intelectual. Sócrates tiene a gala presentarse como el gran enterrador del arte trágico (Nietzsche, 1967a,64), pero «¿quién es ese —se pregunta Nietzsche— que por sí solo se atreve a desautorizar la esencia misma del helenismo [entiéndase: de la tragedia]?». Ese tal es el prototipo del «hombre teórico», es decir, del hombre convencido de que el conocimiento puede penetrar hasta los más recónditos abismos del ser.

Un tipo así es peligroso —y ese es el segundo dardo— porque anula hasta el instinto animal de conservación. Sócrates, en efecto, prefirió la pena de muerte al destierro, por pura lógica «y sin experimentar ante lo desconocido el horror instintivo de la naturaleza» (*ibid.*, 65).

Sócrates, finalmente, confundió la vida con el *logos*. Su racionalismo le llevó a confundir virtud con conocimiento, a pensar que cuando se obra el mal es por ignorancia y que siendo virtuoso puede uno ser feliz. Nos podemos maliciar sobre lo que un tipo así vería en la tragedia: «algo completamente irracional, causa sin efecto y efecto sin causa y, sobre todo esto, un conjunto tan confuso y diverso que un espíritu reflexivo debía sentirse escandalizado y las almas sensibles, peligrosamente turbadas» (*ibid.*, 65). Pero el problema no lo tiene el poeta trágico o el espectador de la tragedia, sino el famoso «hombre teórico» porque olvida que la

ciencia es, sí, muy importante pero tiene un límite. Y la tragedia empieza cuando la ciencia no da ya más de sí. Dice Nietzsche:

> Si la antigua tragedia fue desviada de sus carriles por una tendencia dialéctica [filosófica] orientada hacia el saber y hacia el optimismo de la ciencia, será preciso concluir de este hecho una lucha eterna entre la concepción *teórica* y la concepción *trágica* del mundo. Y sólo cuando el espíritu científico, habiendo llegado a límites que le es imposible franquear, tuviese que reconocer, por la comprobación de estos límites, lo necio de su pretensión a una validez universal, podría esperarse un renacimiento de la tragedia (*ibid.*, 79).

La tragedia empieza cuando la ciencia toca fondo y es consciente de sus límites. Sólo entonces aparecen las grandes preguntas que el hombre «teórico» —hoy diríamos «ilustrado»— ha tratado de tabular sin éxito. No debería sorprendernos, pues ese hombre moderno no deja de ser, en el fondo, «un bibliotecario y un corrector de pruebas que pierde su vida miserablemente entre el polvo de los libros y corrigiendo las erratas de imprenta» (*ibid.*, 85). Es un intelectual de cara a la pared, mirando el estante de sus libros y no la vida.

Ahora bien, aunque a primera vista este es un mundo de contables, bibliotecarios o correctores de pruebas, ¡que no canten victoria! Sócrates acaba «ejercitándose en la música», dice Nietzsche con gran sorna. Se refiere a ese momento de la *Apología* en el que, según contaba a los amigos que venían a verle a la cárcel, se le aparecía en sueños una sombra que le repetía: «¡Sócrates, ejercítate en la música!». Era una forma de decirle que la lógica tenía un límite: limitaba con la música. La música es el espíritu de la tragedia, de ahí que lo que se le pedía a Sócrates es que reconociera los límites de su *logos* y se abriera a lo trágico (*ibid.*, 68).

De la música, de la «música alemana», de la música de su entonces amigo Richard Wagner, él esperaba el resurgir de algo tan eterno e imperecedero como la tragedia.

Con Nietzsche, el «hombre teórico» —que nosotros somos— es puesto en su sitio y bajado del pedestal porque la vida es más que la ciencia. Hay pues un lugar para la tragedia.

En esto Nietzsche puede contar con la complicidad de Walter Benjamin, aunque con matices: hoy es posible la tragedia, pero no la clásica. Los tiempos son otros.

7. DE LA TRAGEDIA AL *TRAUERSPIEL* O DE LO TRÁGICO A LO TRISTE

Walter Benjamin, que reconoce el lugar de Nietzsche en el estudio de la tragedia, se permite decir que echa de menos en él el sentido histórico; es

decir, Nietzsche no acaba de ver que los tiempos son otros y si la tragedia clásica supo expresar aquel tiempo, hoy tenemos la responsabilidad de dar forma a nuestro tiempo. No puede pasarse por alto el hecho de que Nietzsche y Benjamin dedican un libro al origen de la tragedia clásica, el uno, y de la tragedia barroca, el otro[3].

Lo cierto es que ha habido tragedias modernas pero lo que a Benjamin le llama la atención no son las obras de Schiller o Goethe, sino algo marginal y menor, a primera vista: el *Trauerspiel*, traducido como «drama barroco alemán». Esta traducción tiene el inconveniente de que no aparecen las dos palabras del término alemán: *Trauer* (duelo o, mejor, tristeza) y *Spiel* (juego), pero tiene la ventaja de poner el énfasis en lo esencial: el barroco. A Benjamin le interesa cómo el barroco trata lo trágico porque el barroco prefigura el expresionismo, que considera la forma artística de los tiempos que corren. El barroco prefigura nuestro tiempo, de ahí la importancia que tiene el «drama barroco» como molde de la tragedia hoy.

Conviene detenerse en las diferencias que señala entre lo trágico clásico y lo trágico barroco porque ahí anticipa lo que tiene de común el barroco con nuestro tiempo.

Hay diferencias esenciales respecto a la figura del héroe. El héroe trágico adelanta su tiempo y, en ese sentido, está fuera del tiempo, como si su lugar fuera la inmortalidad. En el *Trauerspiel*, por el contrario, el protagonista es de su tiempo, es decir, es un ser mortal que en el contexto de un *Spiel* —de una representación entendida como un juego—, aparece y desaparece, sueña y es soñado. Su existencia es tan efímera como el juego que la da vida.

Otra diferencia afecta a la forma de expresión: en la tragedia clásica es la palabra; en el *Trauerspiel*, el sentimiento, sobre todo el de tristeza. Un desplazamiento de lo trágico a lo triste. Esta importancia de la tristeza no es casual. Los tiempos del barroco, como dice José Antonio Maravall, son desastrosos: pestes, hambruna, guerras, persecuciones (Maravall, 1996). Se impone un golpe de timón, un estado de excepción proclamado por alguien que esté por encima de las circunstancias. Ese tal es o debería ser el soberano, al que se le reconoce una autoridad casi divina. Pero esa forma secular de lo divino resulta que es impotente, que no salva[4]. De ahí la tristeza.

3. Nótese la diferencia de enfoque: Nietzsche investiga el *nacimiento* (*die Geburt*) y Benjamin el *origen fontanal* (*der Ursprung*), toda una declaración de intenciones.

4. Aunque en *Fuenteovejuna*, como dice Mayorga, haga valer su poder soberano sobre los restos feudales (Mayorga, 2011, 178).

Conviene entenderlo bien. Protagonistas del *Trauerspiel* son reyes o príncipes. Esto se debe no a que el contexto sea el de la monarquía absoluta sino a que el soberano es el representante de la historia. Esto tiene que ver con el carácter histórico (y no mítico) del *Trauerspiel*. Está hablando de su tiempo. Por la historia sabemos que ese soberano ha sido investido de un poder absoluto. En él tiene lugar la secularización de la autoridad divina.

Aunque el barroco se revista de catolicismo, no hay que perder vista el apego del hombre barroco al mundo presente porque el futuro es la catástrofe. Barrocas son las iglesias de medio mundo, pero eso no significa que sea religioso, al menos en el sentido de que ese arte o cultura anuncie algún tipo de esperanza mesiánica. Es un pensamiento profundamente antiescatológico —por tanto desesperanzado— y secularizado, es decir, remitido a sus propias posibilidades.

El abandono de lo escatológico obliga a buscar consuelo, «dada la renuncia a un estado de gracia, en la regresión a un mero estado creatural» (Benjamin, 1990, 66). El resultado es que el *Trauerspiel* «se sume por completo en el desconsuelo de la condición terrena». Es como si este mundo nada pudiera esperar porque ha perdido la conexión con el Mesías que ha de venir. Ha perdido la conexión con el futuro que podría advenir porque no ve huellas en este mundo de que haya estado. Lo que caracteriza al drama barroco alemán es la consecuente «*huida a una naturaleza abandonada por la gracia*». De ahí la tristeza.

El drama barroco español —el teatro calderoniano, por ejemplo— que tiene que desarrollarse en un contexto político fuertemente marcado por la religión, negocia con el contexto católico una salida que sigue siendo igualmente mundana, pero disfrazada de catolicidad, como «si Dios estuviera en la tramoya» (*ibid.*, 68). Calderón no puede abandonar al hombre en su desesperación. Tiene que invocar y convocar términos como redención, gracia o perdón, pero lo hace convirtiendo el mundo en un teatro. La salvación es entonces teatral. Puede jugar libremente con apariciones, espectros, más allá, no porque se crea que intervienen realmente en la historia, sino porque el público lo espera. Estamos ante un teatro en el que la salvación o la trascendencia pueden hacerse oír, pero como figuras teatrales cuya entidad depende de la tramoya. Es la modalidad española de la secularización barroca[5].

5. Cuesta creer que se haga justicia a la religiosidad del barroco reduciendo a Dios a «tramoya». No sería justo y tampoco lo pretende decir Benjamin. Él se atiene a la representación de la religión, a lo que Maravall llama poder de la Iglesia o Iglesia como poder. En el seno del mundo los actores sobrenaturales sólo intervienen como personajes que no

La diferencia fundamental hay que buscarla en el tratamiento del destino. En la tragedia clásica el destino se impone inexorablemente. Edipo acabará matando a su padre y siendo la causa de las desdichas de su madre. El héroe sucumbe aunque su derrota pueda ser capitalizada por los descendientes como triunfo. Gracias al destino de Antígona hoy somos más libres. En el *Trauerspiel* cabe, sin embargo, la posibilidad de vencer al destino. Basilio, el rey y padre de Segismundo de *La vida es sueño,* quien, por creerse los fatales vaticinios de los hados, sacrifica a su hijo, tiene, sin embargo, sus dudas: «Quiero examinar si el cielo / o se mitiga o se templa / cuando menos, y vencido / con valor y con prudencia / se desdice, porque el hombre / puede vencer las estrellas». Al decir que «el hombre puede vencer las estrellas», tiene lugar la diferencia fundamental entre la tragedia antigua, en la que el héroe no escapa al destino, y la barroca, en que sí puede, como Segismundo. Para marcar esa singularidad se califica a la tragedia barroca de «drama de destino». Son obras que se enfrentan al destino pero plantándole cara. Recordemos que el héroe antiguo nace culpable, no podrá escapar al destino y morirá asumiendo su culpa (Edipo se arrancará los ojos). El protagonista de la tragedia barroca —Segismundo, por ejemplo— también nacerá condenado, como Edipo o Moisés. Pero hay una diferencia entre Segismundo y el destino implacable de Edipo o Moisés. La culpa originaria de Segismundo desencadena un proceso en el que van a intervenir factores imprevistos que juegan en muchos sentidos. Estas circunstancias sobrevenidas son ocasión para que el protagonista escape al destino y se libere. Es un juego desigual pues las circunstancias juegan en contra, pero es un juego, y Calderón está muy atento a la «rebelión de los elementos». Todo puede ocurrir. Segismundo puede rebelarse contra sus cadenas y liberarse de ellas. Benjamin expresa lo mismo, filosóficamente, hablando de «la naturalización de la historia». Por «historia» entendemos proyectos de vida individual o colectivos diseñados libremente; por «naturalización de la historia» reconocemos el fracaso de esos proyectos libres que mueren a manos de poderes superiores que se imponen a la voluntad. Pues bien, el filósofo constata el fracaso de la historia pero con la mirada de un alegorista: el alegorista, ya lo hemos visto, se fija en las calaveras, los escombros y las ruinas, en las víctimas... pero viendo en ello no un hecho fatídico, un triunfo de la muerte, un precio inexorable, sino vida en la muerte, una

alteran el orden del mundo. Incluso en el supuesto de que la Iglesia del poder actúe convencida de que Dios no escapa de la tramoya para intervenir en la historia —algo que es fácil aceptar teniendo en cuenta la historia—, quedan todos esos hombres y mujeres del barroco que cultivan un mundo interior que subsiste más allá de la tramoya.

injusticia o, como dice Benjamin, «la infinitud en la ausencia de esperanza» (1990, 230), esto es, esperanza en la desesperanza. El crimen no es un hecho natural, sino privación de vida y, en ese sentido, una injusticia causada por el hombre y contra la que el hombre puede rebelarse. En *La vida es sueño*, se trata de soñar mientras se duerme (de poder ansiar la libertad desde la condición de encadenado). En alemán y francés hay dos palabras distintas, con significados opuestos, que en castellano traducimos por sueño: *sommeil* y *rêve*; *Schlaf* y *Traum*; estar dormidos y soñar mundos. El alegorista, siguiendo los pasos de Segismundo, hace la transición de un significado al otro. Quiere transformar la postración en rebeldía haciéndonos ver que lo soñado en el sueño puede ser realidad. Quizá la grandeza de Calderón es poder expresar esas dos realidades, tan opuestas pero relacionadas, con una única palabra: sueño. Lo mismo que hará Goya cuando sentencie que «los sueños de la razón producen monstruos». Lo monstruoso puede ocurrir porque se apaga la razón, durmiendo, y lo humano, porque la razón se enciende, soñando.

8. AUSCHWITZ, LUGAR EMINENTE DE LA NATURALIZACIÓN DE LA HISTORIA

De acuerdo con el punto de vista de Benjamin, el espíritu trágico depende hoy más del *Trauerspiel* que de una reedición de la tragedia clásica.

Sería posible la tragedia si fuera capaz de recuperar lo que hay de historia en la naturaleza, lo que hay de vida en las ruinas, lo que hay de elocuencia en el silencio.

No basta por tanto contar los hechos, es decir, situar la trama en un campo o contar lo que pasó. No basta eso porque los hechos son tramposos: son como *matriuskas* rusas que contienen más de lo que aparece. El hecho, lo hecho, tiene un secreto que podemos ignorar si sólo nos atenemos a los hechos. El desafío artístico consiste en dejarse imantar por el secreto de los hechos, por lo silenciado por los hechos. De nuevo, la elocuencia del silencio.

Para entender lo que acabo de decir, conviene tener presente que hay una experiencia en el siglo XX, Auschwitz, en la que la reducción de la historia a naturaleza revela una significación desconocida. Auschwitz, decimos, es un hecho singular: no fue un genocidio más sino uno que era «un proyecto de olvido», es decir, el exterminio físico (genocidio) iba acompañado de la invisibilización de su significado. Lo ocurrido carecía de importancia, de significación. Era un acto natural: la naturalización de la historia.

El reto del poeta trágico es ese «silenciamiento» del significado de tantas víctimas que tuvo lugar gracias a la complicidad de una cultura que venía de lejos y a la indiferencia de la mayoría de los contemporáneos europeos. El reto del poeta consiste en captar la elocuencia de lo silenciado, de lo des-significado, transmitirlo a nosotros que somos herederos de esa cultura de la ocultación, de la in-significancia.

No se trata por tanto de hablar de aquello, ni de salir mejor informado sobre lo que ocurrió, sino de dejarnos iluminar por una luz que viene de atrás y así hacernos ver las zonas oscuras de nuestra propia visión. Se trata, en definitiva, de situar la tragedia en el contexto del Nuevo Imperativo Categórico de Adorno: repensar todo a la luz de la barbarie para detectar las zonas letales en las que gozosamente vivimos y nos reproducimos.

Creo que la obra de Juan Mayorga *Himmelweg* asume ese reto y abre un camino nuevo a la vieja tradición trágica. La pieza, llena de matices, tiene como trasfondo un hecho real: la visita de Maurice Rossel, delegado de Cruz Roja en Berlín, y autor de un famoso informe sobre las condiciones de vida de los judíos deportados en Theresienstadt. Fue un informe altamente positivo, hecho con la mejor intención. El que se sabía «los ojos del mundo», no se enteró de nada porque los deportados fueron obligados a «hacer teatro», a jugar, a representar los papeles propios de un pueblo autogestionado.

El Delegado no ve nada pero le enseñan todo. Le dejan visitar el *Lager*, circular por sus calles, observar a sus gentes y hasta le sirve de guía el judío más respetado.

Pero no se entera de nada porque el Comandante ha trasformado el *Lager* en un teatro donde cada deportado juega al papel que se le asigna. El Delegado se acomoda al juego y cuando le dicen «colegio», «teatro», «sinagoga», él se cree que tras esas puertas hay un colegio, un teatro y una sinagoga. Si hubiera empujado alguna de ellas, hubiera descubierto la realidad letal del *Lager*. ¿Por qué no lo hizo? Por la teatralización de la vida en el campo. La representación teatral de los prisioneros oculta la realidad al mundo exterior. Mayorga coloca ese momento teatral en el centro de su propio teatro para desenmascararlo, para quitarle la máscara.

Notemos que *Himmelweg* no es una representación directa de la barbarie nazi. No pretende contarnos lo que era en realidad el universo concentracionario. ¿Acaso no es inmoral, se pregunta Mayorga, la pretensión misma «de representar a las víctimas, de darles un cuerpo?». Hay que evitar «la manipulación sentimental del sufrimiento, la exhibición obscena de la violencia, la explotación del siniestro glamour del *Lager*» (Mayorga, 2011, 195 s.). La obra fija su objetivo en poner ante nuestros ojos el alcance de la teatralización de la existencia.

Es como si el acceso directo a la realidad del *Lager* nos estuviera prohibido y sólo pudiéramos acercarnos indirectamente, esto es, desmontando el concepto teatralizado de la realidad. Cuando el teatro «ocupa la vida en lugar de iluminarla» se produce la catástrofe, ya que esa teatralización traiciona la misión del teatro que es «decir la verdad» (*ibid.*, 189).

Hay un momento en el que el Comandante reprocha a Tadeuz su escaso talento teatral al no saber representar el papel de «vendedor de globos». Gottfried, que es el judío que hará de guía, intercede por él diciendo que Tadeuz es capaz, que es inteligente, tan inteligente que antes enseñaba Historia en la Universidad. A lo que replica el Comandante: «Qué historia puede enseñar, si no distingue la derecha de la izquierda». Si no sabe representar su papel ¿cómo puede ser un inteligente profesor de Historia?

Lo que está diciendo es que para el poder dominante la realidad es la representación hasta el punto de que del juego, del juego teatral, depende la vida. Eso se lo dice el Comandante a Gottfried para que colabore. Mientras dure el teatro, hay vida, pero cuando cae el telón «se rompe el hechizo y todo vuelve a la vida, que es peor» (*ibid.*, 168). Y en otro lugar: «Cae el telón y todo ese mundo se desvanece. Cae el telón y al actor no le queda nada» (*ibid.*, 167).

Lo que Mayorga nos está preguntando a través del Comandante que detestamos es si nosotros, en el fondo, no pensamos igual que él. Nosotros, como él, nos tomamos por lo que representamos o aparentamos; confundimos estar con ser, por eso hubiéramos hecho lo mismo que el Delegado de la Cruz Roja: no preguntar, no empujar la puerta, como si hubiéramos perdido la capacidad de asombro. Nos hubiéramos conformado con las apariencias.

Recordemos que también Benjamin habla del recurso al teatro en el teatro de Calderón para disimular sus convicciones. Calderón sabe, al igual que los descreídos dramaturgos alemanes barrocos, que no cabe la redención: la historia naturalizada es naturaleza muerta. Pero Calderón, que habla a unos contemporáneos católicos, tiene que decirlo de otra manera: recurriendo al cielo, al más allá, a la victoria de la vida sobre la muerte, pero lo hace convirtiendo el cielo, la muerte o la resurrección en papeles teatrales.

Para Mayorga la catástrofe pasada se repite cuando el teatro ocupa la vida en vez de iluminarla. Ese es el gran poder y la trampa del teatro porque al estar la vida teatralizada, es decir, reducida a una farsa, puede él contribuir como nadie a engordar a la bestia. Puede prolongar el sueño e impedir el despertar.

Pero también puede iluminar la vida. El teatro es ficción, arte, creación; por eso puede desenmascarar formas de vida que se nos presentan

como realidad siendo sólo artificios; y puede hacer ver la diferencia entre ficción y realidad.

9. VOLVIENDO AL PRINCIPIO, ¿ES POSIBLE HOY LA TRAGEDIA?

George Steiner defiende en *Tragedia y mito* la tesis de que ya no hay lugar para la tragedia debido a la secularización del mundo, a la fatiga del lenguaje y a la ausencia de complicidad mítica entre autores y espectadores.

El lenguaje está desgastado. Estamos tan saturados de informaciones sobre catástrofes diarias que al final hemos perdido la capacidad de sorpresa y de indignación. Esta indiferencia, dice Steiner, «tiene una influencia crucial en las posibilidades del estilo trágico» (Steiner, 1990, 212). Este entumecimiento de la sensibilidad explica que la propuesta creativa de un autor no diga nada a quien la escucha. Eurípides, cuando escribe *Las troyanas*, encuentra en el público una sensibilidad ante la crueldad que le permite ser entendido. Su obra es como una mecha que incendia un espacio inflamado.

El único lenguaje que ha conseguido la complicidad del lector y ha logrado por tanto conmover a toda una generación es el «testimonio *desnudo* y *prosaico* del diario de Anna Frank» (*ibid.*, 213). Ahora bien, con un lenguaje «desnudo y prosaico» no recuperamos el estilo de la tragedia. Esa complicidad debe estar dada de antemano pues el teatro, a diferencia de la poesía, no dispone de tiempo para madurar una opinión, sino que tiene lugar en el acto, en presencia, en presente. Para que esa complicidad funcione en el acto tiene que haber sido ya elaborada. La mitología cristiana de Dante tenía detrás siglos de elaboración y precedentes a los que el lector podía remitirse de una forma natural.

Steiner acaba dando la razón a Nietzsche cuando este decía que el gran debelador del espíritu trágico es el «hombre teórico» porque este disolvía el mito. La tragedia griega se movía sobre un imaginario mítico compartido por el público y el poeta. El paisaje del terror era perfectamente familiar para el público y esa familiaridad aguijoneaba y a la vez limitaba la invención personal del poeta. Lo mismo con Shakespeare. Ahora bien, con la Ilustración los antiguos misterios y emblemas fueron devaluados a trivial decoración. Desde Descartes y Newton prevalecen los mitos de la razón, no más verdaderos que los antiguos (aunque parezca mentira), pero menos adecuados a las exigencias del arte (*ibid.*, 217).

Parecería pues que la secularización ha clausurado el tiempo de la tragedia. Pero quizá con todo esto no esté todo dicho. Al menos eso se desprende del epílogo a *Tragedia y mito*. Cuenta ahí Steiner que iba en tren por el sur de Polonia. Cuando pasaron por delante de las ruinas de un

monasterio, un polaco se puso a hablar de lo que allí había ocurrido. Los alemanes lo habían utilizado como prisión para oficiales rusos capturados. Cuando los alimentos empezaron a escasear todos sufrieron los rigores del hambre, también los perros. No se les ocurrió otra solución a los carceleros que echar esos perros enloquecidos por el hambre a los presos. Varios fueron devorados. Los alemanes acabaron huyendo pero dejando encerrados en la bodega a los prisioneros rusos. Sobrevivieron dos matando y comiéndose a sus compañeros. El Ejército Rojo los encontró en su avance victorioso. Los recogió, los dio de comer convenientemente y luego los fusiló para que los soldados no vieran la abyección en la que habían caído sus antiguos oficiales.

Los demás callaron un buen rato hasta que una mujer se animó a contar por lo que había tenido que pasar su hermana en Matthausen. Steiner renuncia a reproducirlo porque hay cosas que la escritura no puede soportar. El silencio volvió a hacerse espeso hasta que un viejo lo rompió contando una parábola medieval que se sabía de memoria: en una desconocida aldea de Polonia central había una pequeña sinagoga. Una noche, al hacer la ronda, entró el rabino y vio a Dios sentado en un rincón sombrío. Se echó de bruces al suelo y exclamó: ¡Señor Dios! ¿qué haces aquí? Dios le respondió, pero no como el trueno ni como un torbellino de viento, sino con voz apagada: «Estoy cansado, estoy muerto de cansancio» (*ibid.*, 221).

Todos tenían algo parecido que contar y es que el siglo XX, el más violento de la historia, está jalonado de sucesos trágicos. No falta materia prima para la tragedia. El problema es cómo construirla. El propio Steiner da una pista que nos acerca al camino emprendido por *Himmelweg*. Y cuenta lo que experimentó viendo *Madre Coraje* de Brecht, en el Berliner Ensemble, con Helena Weigel como actriz. Hay un momento en que los soldados entran con el cadáver de Schweizerkas. Sospechan que es el hijo de Coraje pero no están seguros. Llevan el cadáver ante Coraje para que lo identifique y así poder consumar el castigo de los demás culpables. Ella lo mira y se limita a hacer un gesto negativo con la cabeza. Los soldados lo retiran, pero vuelven para obligarla a mirar de nuevo. Ninguna señal de reconocimiento, sólo una mirada vacía. Cuando lo retiran definitivamente, ella mira para otro lado abriendo la boca de par en par. Un grito sordo que no se oye pero que estremece al espectador. Un grito sordo como el del caballo aullante en el *Guernika* de Picasso. El sonido era el silencio total. Ese gesto expresa la elocuencia del silencio. Y concluye Steiner: «Era el mismo grito salvaje con que la imaginación trágica señaló por primera vez nuestro sentido de la vida... Quizá no se haya roto la curva de la tragedia» (*ibid.*, 222).

2

EL GESTO INTELECTUAL DE LAS CASAS O CÓMO PENSAR EN ESPAÑOL*

1

Al contacto con América los exiliados republicanos alumbraron la idea de crear una comunidad cultural iberoamericana. Esa idea, que ha fecundado muchas iniciativas, se encarnó en los años ochenta en un ambicioso proyecto, la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, auspiciada por los Institutos de Filosofía de Madrid, México y Buenos Aires. Ese largo camino está llegando a su fin[1].

Las razones que nos llevaron a aventurarnos en ese proyecto eran fundamentalmente dos. En primer lugar, la conciencia de una filosofía dependiente. Hace unos años tuvo lugar en Roma un encuentro italo-español sobre el tema «¿Son las nuestras filosofías dependientes?». Los españoles no teníamos duda de que la nuestra lo era. Lo que se discute en Madrid o Barranquilla es lo que nos impone la industria cultural cuyo centro es evidentemente el mundo anglosajón. Los libros que nos inspiran están escritos en alemán, inglés o francés, fundamentalmente.

La globalización del inglés como lengua franca empuja el pensamiento hacia la uniformidad, al menos en lo que respecta a la agenda temática, y eso era visto por todos nosotros como la negación de un espacio propio.

* Una primera versión de este texto fue publicada, con el título «Pensar en español aquí y ahora», en la revista *Arbor* 734 (2008), pp. 979-988.

1. La Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF), publicada por la editorial Trotta, de Madrid, cercana a su conclusión, cuenta en la actualidad con 32 volúmenes, también disponibles en formato digital, y la participación de unos quinientos autores. El proyecto se puso en marcha en 1988. Está dirigido por Reyes Mate (España), Osvaldo Guariglia (Argentina) y León Olivé (México).

La segunda razón tenía aire de un cierto desafío. En la famosa entrevista póstuma a *Der Spiegel* venía a decir Heidegger que sólo se podía pensar en griego o en alemán. Un colega de Heidegger, el italiano Ernesto Grassi, entendió la frase como una provocación chovinista; hasta el punto de que eso le animó, según confiesa, al estudio del humanismo latino en el que ha brillado. Aunque existen otras interpretaciones que, muy al contrario, la entienden como invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente, lo cierto es que Heidegger no está solo. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la Historia*, ya decía que el *Weltgeist* es germano y protestante, es decir, centroeuropeo. Tenía claro que Europa acababa en los Pirineos, que la península ibérica era tierra de semitas y que estos pueblos, al igual que los aborígenes americanos, conformaban la prehistoria. Si querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist*.

Los textos de Hegel sobre España o América Latina no se andan con contemplaciones. He aquí un par de muestras:

> De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea... (Hegel, 1970, 10, 107).

Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la pre-historia; es un momento de la Naturaleza. Como tal tiene futuro si consigue incorporarse a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu, «cuando se aproxima el Espíritu». Sobre quién o qué sea ese Espíritu que disuelve al Nuevo Mundo, no hay duda:

> El Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano (*ibid.*, 413).

Si tuviera razón Hegel no se podría ser moderno y pensar en español.

Este tipo de tópicos que vienen de fuera han encontrado acomodo en pensadores autóctonos. Unamuno en un breve ensayo «Sobre la filoso-

fía española» dice: «Por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía». Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía, «lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados» (Unamuno, 1958, 555).

Lo que nos empujaba a esta aventura era la asfixiante realidad de una filosofía dependiente y el tópico de que no se puede pensar en español.

Para poner a prueba esos dos desafíos creamos ese proyecto común, que no era un proyecto ni fácil ni evidente. No lo era porque pese a hablar la misma lengua las incomunicaciones eran notables: un mexicano y un chileno podían encontrarse en París o Berlín, pero difícilmente en una ciudad latinoamericana, salvo por razones de fuerza mayor como el exilio o la persecución o la emigración. La circulación transversal funcionaba en algunos casos más bien excepcionales: el conocimiento mutuo era escaso. No nos leíamos, ni nos escuchábamos. Preferíamos un mal libro en inglés a uno en castellano aunque fuera bueno. El resultado era la ausencia de un verdadero diálogo. No había interés por la interpelación. De lo que se trataba entonces era de establecer una relación transversal, de leernos y de interpelarnos.

El balance brinda luces y sombras. Hemos creado un espacio común en el que estamos juntos; hemos construido una obra monumental que tiene el mérito de existir; el lector puede comprobar que el nivel de información respecto a temas y autores que revelan los artículos es notable. Esas son las luces. Pero hay un dato inquietante: apenas si nos hablamos. La mayoría de citas y de referencias bibliográficas siguen siendo en otras lenguas. Nos seguimos conociendo mal, no nos interpelamos y quizá se pueda decir que estamos juntos, pero no que pensamos juntos. Seguimos la agenda del imperio y seguimos siendo dependientes.

2

Lo más positivo en todo este tiempo de actividades conjuntas, de congresos masivos y de intercambios especializados, ha sido la conciencia de que hay un camino por recorrer. Para avanzar en la creación de una comunidad filosófica había antes que clarificar qué significa eso de pensar en español.

El campo de reflexión tenía que ser la lengua común. Todos hablamos la misma lengua. Es la lengua del imperio y de los dominados. En 1492 aparece la primera Gramática castellana. Cuando Antonio Nebrija se la

ofrece a Isabel de Castilla, la reina le dice que ella ya habla esa lengua así que no necesita gramática alguna. A lo que Nebrija responde: «Alteza, la lengua es el instrumento del imperio». Y también de los dominados. No hay más que pasearse por México, Bolivia o Perú.

Es la misma lengua pero con experiencias diferentes y hasta enfrentadas. Pensar en español tiene que consistir en hacer hablar esas experiencias interpelantes que guarda la misma lengua, es decir, pensar en español es pensar con memoria. Volveremos sobre ello.

En uno de los muchos trabajos dedicados a este asunto, Luis Villoro aceptaba el desafío del pensar en español siempre y cuando no se transgredieran las líneas rojas. Eran dos: en primer lugar, no caer en el casticismo o provincianismo; la razón es universal. Y, la segunda, no perderse en una razón abstracta, ignorando que todo pensar está situado (Villoro, 1998, 59). Habría que situarse en la onda de Franz Rosenzweig o más exactamente, de su crítica a la teoría moderna de la igualdad. Como se recordará, Lessing construyó la atractiva figura de *Natán* sobre el principio de que «todos somos, antes que judíos, cristianos o musulmanes, hombres», es decir, ponía en la base de su consideración el hecho de la pertenencia a una misma humanidad, rebajando las diferencias entre unos y otros al modesto nivel de «la comida y el vestido». Como ese *Natán* amigo de la humanidad y universalista no aguantó los primeros embates del nacionalismo, Rosenzweig apunta en su agenda que ese planteamiento de la universalidad es una catástrofe porque «el hombre es más que su casa, pero no un sin techo» (Rosenzweig, 2003, 122). Todos tenemos una casa, pero somos más que esa casa. Todos venimos al mundo, en efecto, aprendiendo una lengua y no el lenguaje, y nacemos en el seno de una cultura y hasta de una religión, pero eso no significa que no podamos aprender otros idiomas o cambiar de religión o incorporar otras culturas.

Podríamos evocar aquí la teoría benjaminiana del lenguaje. Distingue entre un lenguaje adámico y otro posadámico, que es el nuestro. El adámico tenía la capacidad de nombrar, es decir, de poner a las cosas un nombre que respondía a su esencia lingüística. Con la salida del paraíso, el hombre perdió esa habilidad. En vez del nombre apareció la palabrería. El hombre posadámico suple su incapacidad de nombrar con aproximaciones lingüísticas que rondan la charlatanería. La tarea de la filosofía consiste en separar el grano de la paja hasta dar con el término más ajustado. Ese proceso de depuración, que Hölderlin confía a los poetas, lo sitúa Benjamin en la traducción. La traducción no es una traición, sino un banco de pruebas para la calidad del lenguaje. En la traducción se produce un rozamiento que depura las palabras, aproximándolas al nombre.

La traducción no hay que entenderla sólo como el trasvase de una lengua a otra, sino como el roce, la confrontación, la interpelación, de los diferentes mundos o experiencias que están en cada lengua. Una lengua como la española alberga muchas experiencias de colectivos humanos a veces enfrentados. El acceso al nombre, es decir, el conocimiento de la realidad, tiene que ser el resultado de la confrontación o interpelación que esconde el lenguaje. Por eso no hay conocimiento sin memoria, es decir, sin que salgan a flote los aspectos más ocultos y ocultados de la realidad.

3

Hacer hablar las experiencias que tiene el lenguaje significa pensar con memoria. Estaríamos ante un *logos*-con-tiempo. No es desde luego la anamnesis del *Menón* de Platón. La clave de la diferencia está en la pregunta de Sócrates sobre si el esclavo habla griego. La memoria en cuestión es la que conserva el griego de los señores, no el del esclavo.

Aquí se trata de recordar lo que olvida la lengua del señor. Para explicarlo voy a referirme a dos ejemplos literarios, que tomo de Gabriel García Márquez y de Cervantes, y que complementaré con una referencia filosófica a María Zambrano.

3.1. *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, narra la creación de Macondo, es decir, del Nuevo Mundo. Es una obra ambiciosa y ha sido comparada, por esa su ambición, con la *Ilíada* e incluso con la Biblia. Pertenece en cualquier caso a los relatos fundantes, como lo son los dos libros mencionados.

Desde Europa esa magna obra ha sido leída en clave de violencia, abonada por la nacionalidad colombiana del autor. De ello darían fe la interminable sucesión de guerras civiles, los golpes dictatoriales y pronunciamientos de espadones sobre los que está construido el relato novelesco.

Convendría, sin embargo, tomarse en serio el título de la novela y poner en el epicentro de la obra la experiencia de soledad. Macondo, en efecto, nace aquejado de un mal —la peste del olvido— que se prolongará a lo largo de las generaciones. Sus habitantes son unos apestados por la modernidad.

Para poder ser, para poder tener un nombre y ser reconocido por Occidente, Macondo ha debido perder sus orígenes, renunciar a lo que había sido, a todo ese complejo que llamamos lo pre-hispánico.

Europa llega a esas tierras para ella desconocidas poseída de la idea de que el *Weltgeist* es europeo, y eso significa que lo que no está conta-

giado de ese *Geist* es prehistórico, es decir, que debe desaparecer si esos pueblos quieren entrar en la historia.

Para sellar ese cambio en virtud del cual pueblos prehistóricos entran en la historia, Occidente da a esas tierras el nombre de Nuevo Mundo. El concepto de novedad no apunta sólo al Viejo Mundo que se ha visto sorprendido en sus fronteras, declaradas *finis terrae*, con nuevos espacios, sino también a los propios pueblos indígenas a los que se les brinda la oportunidad de entrar en la historia, de estrenar una nueva forma de ser, si renuncian a lo que eran.

La soledad en cuestión es el resultado de un desencuentro del Nuevo Mundo con respecto a sus propios orígenes.

Europa se las prometía felices con esa conquista para la causa de un Mundo Nuevo, pero lo cierto es que las consecuencias han sido fatales para los nativos: no logran sentirse sujetos modernos y, cuando lo intentan, siempre hay alguien para recordarles su pasado indígena, es decir, bárbaro o prehistórico; por otro lado, la ausencia de memoria los animaliza pues no logran conservar ni trasmitir las fórmulas exitosas para luchar contra la propia barbarie; no pueden amar ni ser amados porque debido a la amnesia no alcanzan el reconocimiento. Estos seres encerrados en sí mismos, incapaces de hacerse con su destino, traducen sus sentimientos y pasiones en una violencia primaria que es una violencia sin límites.

Para eludir ese destino hay que curarse del mal que padecen y eso supone reconciliarse con su pasado. Como sucede al sofocleo Edipo y a Moisés, la estirpe de los Buendía tiene que averiguar su origen para evitar la catástrofe. Ese regreso al origen perdido o raptado, es decir, olvidado, es necesario para curarse y para conjurar la fatalidad. No es un asunto nada fácil, pues esa memoria curativa está compuesta de mucha sabiduría —de tanta como la que posee el forastero Melquisedec— y de una buena dosis de experiencia de sufrimiento, semejante a la que posee el último Aureliano Buendía.

Europa no entiende ese lenguaje, por eso lo ha llamado «realismo mágico», como si fuera una licencia literaria alejada del «realismo real» que debe caracterizar la historia. El cubano Alejo Carpentier, otro de los escritores incluidos en el realismo mágico, protesta contra esa invención europea recordando que para el habitante de Macondo lo que aquí llamamos mágico forma parte natural de su mundo. La realidad desborda la facticidad y lo que puede tasar una mentalidad positivista: lo que ya no es o todavía no es —eso que llamamos mágico— forma parte de la realidad. Ese plus de realidad que no ha sido amortizado por la facticidad es lo que permite al autor del relato hacerse contemporáneo de lo olvidado, de lo que la modernidad ha declarado in-significante. Lo dice

el autor con ironía en *Los funerales de la Mamá Grande*: «… es hora de recostar un taburete a la puerta de la calle y empezar a contar los pormenores de esta conmoción nacional antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores». El autor quiere rescatar ese momento *pre*-moderno, como algo muy propio, para explicar cómo lo que para el ser moderno son espectros o imaginaciones para él son almas en pena que han pagado con su vida o con su sufrimiento el precio de la modernidad.

Y Europa quiere desactivar esa voz crítica ubicando esa escritura en el limbo de lo mágico. Lo que hay que dejar sentado es que Macondo no puede curarse sin Europa de la peste del olvido porque si esta consiste en declarar insignificante sus propios orígenes prehispánicos, parecería que Macondo no podría ser fiel a sus orígenes y ser moderno, lo que sería una catástrofe para Macondo y también para Europa. Para Macondo porque la soledad no sólo sería de cien años sino crónica; y para Europa porque seguiría engañándose con su pretensión de universalidad, que seguiría siendo excluyente, negadora del otro y, por tanto, no universal.

3.2. La segunda referencia es Cervantes, más en concreto el capítulo VIII del *Quijote*. Al final del capítulo se narra el duelo entre Don Quijote, apenas repuesto de una esforzada pelea con los molinos de viento, y el Vizcaíno, a quien el Hidalgo manchego divisa a lo lejos flanqueando una carreta que a él se le antoja cárcel donde encierra a distinguidas damas, cuando la verdad es que las escolta para que nada malo les sobrevenga. Don Quijote reta al Vizcaíno para liberar a las supuestas cautivas. El narrador interrumpe la narración del duelo porque se le agota la inspiración, «disculpándose que no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote». Lo que está diciendo Cervantes es que al texto que le está sirviendo de fuente le faltan hojas. De repente el lector descubre que el relato que tiene entre manos es, en realidad, una traducción o una trascripción. El narrador, que no quiere dejarnos en vilo sin saber cómo acaba la singular pelea, empieza a pensar cómo localizar el resto de la fuente que se le niega ahora. Nos dice que ha oído hablar de que hay en Toledo un barrio, la Alcaná, poblado por marginados aljamiados, es decir, en el que se han refugiado conversos del islam y del judaísmo y donde se trafica con papeles prohibidos. Y hacia Toledo se dirige el autor. Pronto se le acerca un muchacho con unos papeles que no entiende porque están en árabe. Se los hace traducir, al precio «de dos arrobas de pasa y dos fanegas de trigo», y ¡cielos! nos está contando la secuencia de duelo. Su autor es un tal Cide Hamete Benengeli, es decir, «el señor Hamete de Toledo» (que los «benengeli» o «berenjeneros» eran los toledanos), un árabe. En el capítulo IX podemos enterarnos de cómo acabó la pelea entre el vasco, representante de la Es-

paña castiza, sin una gota de sangre impura, y el caballero manchego, con una identidad tan mestiza y contaminada que unas veces se llamaba Quijano y otras Quesana, Quejada o Quijada.

El gesto de Cervantes explica genialmente lo que es un pensar que tenga en cuenta el tiempo. A esas alturas en España el árabe es una lengua proscrita. Se prohíbe hablar en árabe, se ordena quemar los libros en esa lengua y se persiguen los usos y costumbres de ese pueblo. Los moriscos no han sido aún expulsados pero la decisión es inminente[2]. Los judíos lo habían sido un siglo antes.

Cervantes escenifica un enfrentamiento entre la España dominante y la oculta que es la aljamiada. Quien quiera entender lo evidente, lo aparente, teniendo sólo en cuenta la lengua del vencedor castellano no entenderá nada porque esa lengua tiene pliegues ocultos sin los que lo aparente es sencillamente lo superficial.

Lo que estos dos relatos ponen en evidencia es que el lenguaje de una manera espontánea es memoria y olvido; guarda unas experiencias y encubre otras. El desafío de un *logos* con memoria es que el lenguaje en vez de guardar silencio, guarde al silencio, es decir, que la palabra remita al silencio, a lo indecible; que se abra al otro. Lo indecible es lo que no ha sido codificado en conocimiento pero que, al haber tenido lugar, tiene una capacidad semántica latente.

Podríamos así distinguir diversos planos del pensar en español en función de los niveles de la memoria. Estaría, en primer lugar, la explicitación de lo oculto, esto es, reconocer la pluralidad de voces, dar voz a los que no la tienen, dejar hablar y aceptar la interpelación que nos venga del otro. Este plano es el que visitan ejemplarmente el *Quijote* y *Cien años de soledad*. Pero eso no basta, porque la memoria también acompaña y vigila al *logos*, transformando la naturaleza del pensar. Estaríamos en el segundo nivel que podríamos entender de la manera siguiente. Lo que pone en evidencia la explicitación de las experiencias de la lengua (nivel primero) es el límite del lenguaje. Hay, en efecto, acontecimientos que, como Auschwitz, resultaron impensables. Nadie había pensado que el hombre se abrazara al mal por el mal, siempre se había pensado que si hacía el mal es porque lo tomaba por un bien. Pues no, se puede querer el mal por el mal y eso es lo que había sido impensable. También hay acontecimientos que aunque fueran pensables no fueron pensados. Me refiero al sufrimiento de las víctimas que han jalonado la historia. No se las pensó

2. La Primera Parte del *Quijote* se escribe en 1605. La Segunda, en 1615. En 1568 Felipe II prohíbe el uso del árabe. La expulsión de los moriscos tiene lugar en 1609. Los judíos ya han sido expulsados en marzo de 1492.

porque se las privó de capacidad semántica: eran in-significantes. Ahora bien, cuando lo impensable y lo impensado tienen lugar. Sólo entran en la órbita del conocimiento si lo ocurrido se convierte en el punto de partida de la reflexión. Y la memoria consiste en llevarnos de la mano a lo que tuvo lugar, pero que escapó al conocimiento, para que pensemos ahora todos a la luz de lo que ocurrió.

Adorno expresaba bien esta memoria —y, por tanto, un *logos*-conmemoria— cuando planteaba la figura de un Nuevo Imperativo Categórico, entendido como un repensar todo a la luz de la barbarie para que no se repita (Mate, 2003, 118 ss.).

3.3. Mucho antes que Adorno, Bartolomé de Las Casas se planteó la dimensión epistémica de la memoria de la injusticia con un gesto intelectual de gran calado teórico. El contexto del mismo es la Junta de Valladolid, años 1550 y 1551, en la que Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda disputan sobre los títulos de la conquista. De las Indias llegan noticias preocupantes. El obispo de Chiapas lleva años desarrollando una campaña teórica y práctica contra la presencia de los españoles en aquellas tierras por carecer de títulos o razones que lo legitimen. Se ha opuesto a las dos «entradas»: a la primera que supuso la conquista violenta de unas tierras que no les pertenecían porque las poseían «señores ilegítimos» y, a la segunda, que no era ni más ni menos que el momento de colonización, llevada a cabo con la cruz y la espada. El emperador Carlos V, a quien Las Casas hacía responsable, en última instancia, de aquellos atropellos estaba tan preocupado que, según el historiador Sarmiento de Gamboa, consideró la idea de abandonarlas[3]. Lo cierto es que la corona española, en un gesto poco habitual, propicia un debate público, en Valladolid, entre dos cualificados representantes de las posiciones controvertidas: el obispo de Chiapas, Las Casas, y el humanista Ginés de Sepúlveda.

El punto de partida de Las Casas era su experiencia de la presencia de los españoles en América, caracterizada por el robo, la explotación, la injuria y la muerte. Desde la experiencia que tiene delante —y que se concreta en indignación ante tanta injusticia— procede a una argumentación contundente que haga comprensible a los demás las razones de su indignación.

Recurre a los saberes teológicos y jurídicos que comparte con sus adversarios, proponiendo una interpretación que avale con argumentos el sentido de su indignación. Por eso discute con sus adversarios uno a uno

3. Sarmiento de Gamboa, *Historia índica*, dice que «estuvo a punto de dejarlas». Citado por Gutiérrez, 2003, 569.

los títulos de la conquista: el alcance de la autoridad papal y de la *potestas* del emperador, si los indios tienen capacidad para gobernarse, si se puede hablar de una superioridad de la cultura occidental, si la racionalidad de los indios es de inferior calidad que la de los españoles, si hay seres nacidos para obedecer y otros para mandar... Uno por uno va desmontando los argumentos contrarios y llevando el agua a su molino.

Hasta que se topa con un argumento que obliga a dar la razón a sus adversarios: los sacrificios humanos, razón principal, invocada por Sepúlveda para justificar la guerra contra los indios. Este argumento, que invoca la solidaridad humana que obliga a defender a los inocentes, tiene un enorme peso porque es compartido por muchos, hasta por el propio Vitoria que ve en esa práctica «una injuria hecha a otros», algo así como un crimen contra la humanidad[4]. Esa práctica obliga a la Iglesia a intervenir y también a los príncipes cristianos. Las Casas lo tiene difícil: por un lado está su experiencia, lo que él ha visto, esto es, la presencia opresora e injusta de los conquistadores. Por otro, el saber de Salamanca, la sabiduría de su tiempo, que legitima esa presencia con lo que se consolida la injusticia que él denuncia. La situación del indio ya es insostenible, pero si se llega a legitimar ese estado de cosas, la catástrofe está asegurada. La razón dominante se opone a su sentimiento moral y a la evidencia de la experiencia. ¿Qué hacer?

Es en ese momento cuando tiene lugar el primer movimiento del gesto intelectual de Las Casas que le obliga a traspasar y transgredir los venerables saberes establecidos, en virtud de la experiencia de la injusticia, en nombre del sufrimiento de las víctimas de la conquista y de la colonización. Lo primero es la experiencia de la injusticia y si los saberes establecidos proponen interpretaciones de los hechos que en vez de solucionar la injusticia la agravan, habrá que *mandar a Aristóteles a paseo*, es decir, habría que declarar irracional a la racionalidad canónica[5]. Si hay un conocimiento que legitime la injusticia o que encubra la evidencia, habrá que ponerlo entre paréntesis y esforzarse por pensar a partir de esa situación injusta. Si el argumento para legitimar la injusticia es el carácter *contra naturam* de los sacrificios humanos, habrá que hacer algo: no negar los hechos, porque se dan, sino cuestionar su interpretación.

La osadía argumentativa de Las Casas rompe todos los esquemas. Empieza diciendo que es una práctica muy extendida y también practicada por los ancestros hispanos. Y lo es así porque en el fondo es algo

4. Cf. Gutiérrez, 2003, 249.

5. «Mandemos a paseo en esto a Aristóteles» dice en Valladolid, recomendando seguir más bien la invitación evangélica de considerar al otro como prójimo. Cf. Las Casas, 1975, 3.

muy natural o, si se quiere, muy religioso. Lo natural, en efecto, es que el hombre ofrezca sacrificios a sus dioses. Y que les ofrezca lo mejor. Dado que la vida es lo mejor, es natural que el hombre se la ofrezca a los dioses que tenga por verdaderos. Sólo la ley humana (positiva) o divina puede corregir esa tendencia natural. Dice Las Casas: «Dentro de los límites de la ley natural, esto es, allí donde cesa de tener vigencia la ley humana o divina, las personas deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero o putativo considerado como verdadero». Y también: «El hecho de inmolar hombres, aunque sean inocentes, cuando se hace por el bienestar de toda la república, no es tan contrario a la razón natural como si se tratase de algo inmediatamente abominable contrario al dictado de la naturaleza. Así este error puede tener su origen en la razón natural probable»[6].

No cabe, por consiguiente, hacer la guerra a los indios por violación de la ley natural. Y esto vale para la Iglesia y para los príncipes. La osadía es de tal calibre que para Sepúlveda el obispo de Chiapas queda «fuera de la cristiandad», y para un historiador tan ponderado como José Antonio Maravall esa argumentación es puro relativismo cultural y adolece de cierta contaminación pagana (Maravall, 1974). Lo que uno y otro no entienden es que Las Casas no juzga esa práctica desde el esquema teórico del conquistador sino desde el sufrimiento del conquistado y eso cambia la valoración de la práctica: Las Casas se da cuenta de que la valoración teórica que hace el conquistador perpetúa el crimen y lo que él pretende, con la suya, es que cese. Por eso tiene que romper el techo argumentativo creando razonamientos, aventurándose por caminos que nadie había hollado (Gutiérrez, 2003, 260).

Podemos llamar memoria al gesto intelectual de Las Casas porque coloca la experiencia de la injusticia como el hecho que da que pensar aunque eso suponga la desautorización de los saberes consagrados. La memoria nos retrotrae a ese momento acaecido que el conocimiento convencional desvirtúa o encubre para convertirlo en lo que da que pensar. Si lo que se ha hecho en las Indias, como escribe Las Casas en su *Confesionario*, «ha sido contra todo derecho natural y derecho de gentes, y también contra todo derecho divino [...] y por consiguiente nulo, inválido y sin ningún valor y momento de derecho»[7], la respuesta a la injusticia no puede ser una justicia que se disuelva en ajusticiamiento de las víctimas. Y tal sería el caso si se declara conforme a derecho y justicia la invasión de esas tierras.

6. Sobre este particular se extiende Las Casas en el capítulo 183 de su *Apologética historia* (1957-1958, 106, 183 ss.). Véase también el comentario de G. Gutiérrez, 2003, 254 ss.

7. Citado por Fernández Buey, 2007, 195, que lo comenta debidamente.

Sin necesidad de forzar los conceptos, creo que el gesto intelectual de Las Casas se corresponde con lo que Adorno entendía por deber de memoria. Lo que Adorno planteaba como tarea intelectual a las generaciones nacidas después de Auschwitz era repensar los contenidos teórico y práctico del conocimiento desde la experiencia de la barbarie. De eso se trata: de colocar la experiencia de la barbarie, gracias a la memoria, en el punto de partida como lo que da que pensar. ¡Que pese teóricamente más la injusticia que la filosofía de Aristóteles!

3.4. Los jueces que presidían la Disputa de Valladolid no dictaron sentencia, pero el triunfador fue Bartolomé de Las Casas. El Aristóteles en el que se apoyó el humanista Sepúlveda era incapaz de comprender lo que estaba ocurriendo. Pero Las Casas no se hacía ilusiones. Sabía que la historia entendería mucho mejor los argumentos de su adversario porque eran los de los vencedores políticos. Es entonces cuando se produce el segundo movimiento de su gesto intelectual. En una de sus últimas obras, *De Thesauris*, mira hacia adelante y dice a las generaciones futuras que tienen una responsabilidad histórica respecto del pasado de sus ancestros: la de restituir lo robado y la de velar por el buen nombre de los indígenas (cf. Las Casas, 1992, 11/1, 507), es decir, supedita la posibilidad de la justicia a la memoria de la injusticia.

Relaciona el robo y la injuria porque se da cuenta de que si los españoles del futuro desacreditan a los indígenas, diciendo que eran bárbaros o primitivos o incapaces, les harán invisibles como sujetos morales y entonces no habrá razones para repararles el daño causado. La infamia es la forma sutil de olvido de la injusticia y, como bien decía Horkheimer, sin memoria de la injusticia no hay justicia posible. Por eso avisa que «*del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva*» (Las Casas, 1992, 13, 67). Podrán decir los historiadores que escriban al dictado de los vencedores que aquellos no eran «señores legítimos», pero alguien, en algún lugar, guarda memoria de los vencidos y esa reserva es un aviso de que la justicia sigue pendiente.

4

«Pensar en español» es una perogrullada para quien tenga al español por primera lengua. Se piensa como se habla, al menos eso es lo que estimaban los griegos cuando se servían del mismo término, *logos*, para designar el lenguaje y la razón, el habla y el pensar.

El más entusiasta partidario moderno de esta complicidad entre el habla y el pensar es sin duda Heidegger, que hizo del lenguaje la casa del ser.

Quien tiene el secreto del ser es el lenguaje, por eso «sólo el lenguaje confiere el ser a la cosa». Y en otro lugar dice: «Únicamente donde haya palabra habrá mundo […] Sólo donde haya mundo habrá historia»; y también, citando a Stefan George, «nada hay donde falta la palabra».

Parecería, oyendo al profesor de Friburgo, que cualquier palabra desvela la realidad. Walter Benjamin, que comparte el entusiasmo por el lenguaje, es menos optimista: no cualquier palabra desvela la realidad. El acceso al nombre, es decir, el conocimiento de la realidad tiene que ser el resultado de la confrontación o interpelación que esconde el lenguaje. Por eso, como se ha dicho, no hay conocimiento sin memoria, es decir, sin que salgan a flote los aspectos más ocultos y ocultados de la realidad. Pensar en español es, por eso, pensar con memoria: que sepamos interpelarnos, conscientes de que hemos vivido una historia en común pero desde lugares diferentes. La pregunta radical es la de Montesinos: «¿Estos no son acaso hombres como nosotros?». Pregunta por la humanidad del otro sometido, esclavizado por nosotros mismos y a quien le hemos dado una apariencia inhumana. Es una vieja pregunta. Es, por cierto, la misma que se hace Primo Levi cuando se pregunta «si esto es un hombre», pregunta que da título a su gran libro de memorias de Auschwitz. Y no sólo Levi. En la imaginería religiosa castellana abunda la figura del Nazareno atado a la columna. El *Ecce homo* que podemos traducir como «si esto es un hombre». El Nazareno, acusado de querer ser un rey que haga sombra al César, aparece humillado, torturado, deshumanizado. Pilatos pregunta entonces si vale la pena procesar a quien ni siquiera tiene apariencia humana.

Podríamos llamar *ecceitas* a esta figura de presencia interpelante. Es una mostración que interpela desde el fondo de una experiencia negativa, pero que no se resigna a la insignificancia, sino que nos asalta como lo que da que pensar, aunque no está ella en la programación que hace el conocimiento académico sobre lo que debe ser pensado.

Pues bien, la *ecceitas* es una figura eminentemente anamnética porque «eso» que pregunta ha sido declarado como ya amortizado hermenéuticamente por el saber dominante; más aún, ha sido desplazado al no-ser por la ontología canónica[8]. Es decir, ha sido olvidado. Pero «eso» olvidado se hace presente, pese a su levedad hermenéutica y ontológica, como lo que da que pensar. En eso consiste su ser anamnético: haber sido desposeído de toda entidad y significación y, sin embargo, presentarse dando que pensar.

8. Para Aristóteles, el accidente «es algo que difiere poco del no ser». Y si es cierto que «no hay ciencia de lo accidental», mucho menos del no ser. Cf. Aristóteles, 1980, 128 s.

Eduardo Subirats se pregunta en un penetrante trabajo (1987, 94) si esa mala relación de la cultura española con la modernidad no tiene que ver con una forma despersonalizada y abstracta de entender al hombre y al mundo, que aquí «fue sentida como la disolución de una memoria histórica riquísima, poblada de valores poéticos, arraigados en lo mitológico, en un sentir religioso de la vida y de la muerte, del amor o de la esperanza». En esa forma de pensamiento cabía lo que había sido excluido del *logos* ilustrado, a saber, experiencias negativas tratadas como in-significantes o incluso in-existentes por el *logos* de las Luces. Zambrano también abunda en ello, reivindicando un tipo de sabiduría que atienda a esa dimensión perdida; por eso habla de un tipo de pensamiento que, a diferencia del convencional, «puede aceptar el sentir directo de un modo de ser humano originario en una realidad que no llega a ser; realidad, sí, ciertamente, pero sin ser». Es la poesía «hija del fracaso del amor, [que] logra lo que la metafísica, el conocimiento, no puede». Y cita a Antonio Machado que reconoce a la mente humana la capacidad de comprender la totalidad de lo real, incluyendo «lo que no es», y que es desde ese lugar olvidado desde el que se pueden establecer «límite y frontera a la totalidad de cuanto es» (Zambrano, 1987, 50).

5

Pensar en español es pensar teniendo en cuenta el tiempo y, para empezar, la memoria. Tenemos pues que incorporar al discurso filosófico la dimensión anamnética, es decir, tenemos que hablar de memoria y de responsabilidad históricas.

Levinas ha hecho bandera de la responsabilidad, que entiende en sentido estructural. El hombre, dice él, no nace sujeto moral sino que se constituye en sujeto humano gracias al otro, en la medida en que se hace responsable del otro. Aquí hablamos de algo un poco diferente. La responsabilidad histórica no tiene delante un otro genérico, sino alguien al que el hombre ha hecho daño. Nos enfrentamos al sufrimiento del otro, un sufrimiento que no es algo natural, sino producto de una acción que ha causado el hombre. Ese hombre ha podido ser nuestro abuelo, pero lo que no hay que perder de vista es que ese sufrimiento es una injusticia. Es la injusticia del sufrimiento lo que convoca la responsabilidad histórica[9] que puede ser entendida en dos sentidos muy distintos.

9. En esa dirección apunta el relato neotestamentario del Buen Samaritano. A la pregunta de quién es mi prójimo —y por el contexto deducimos que lo que está en juego

En primer lugar, como responsabilidad que afecta a los herederos del pasado. Descendientes de indios, descendientes de conquistadores: somos herederos de un pasado común, con la diferencia de que unos han heredado las fortunas y otros los infortunios. Como sabemos que esas diferencias son producto, al menos en parte, de un pasado común, por eso las generaciones actuales tienen una responsabilidad adquirida. Esa responsabilidad histórica es la que invocaban García Márquez y otros intelectuales colombianos cuando la Unión Europea impuso a Colombia la obligación de un visado:

> Los hispanoamericanos no podemos ser tratados por España como unos forasteros más. Aquí hay brazos y cerebros que ustedes necesitan. Somos hijos, o si no hijos, al menos nietos o biznietos de España. Y cuando no nos une un nexo de sangre, nos une una deuda de servicio: somos los hijos o los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España. No se nos puede sumar a la hora de resaltar la importancia de nuestra lengua y de nuestra cultura, para luego restarnos cuando en Europa les conviene. Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso histórico a los que no pueden dar la espalda. La rueda de la riqueza de las naciones se parece a la rueda de la fortuna; no es conveniente que en los días de opulencia se les cierre en las narices la puerta a los parientes pobres. Quizá un día nosotros (en ese riquísimo territorio donde ustedes y nosotros hemos trabajado, sufrido y gozado) tengamos también que abrirles a los hijos de España las puertas, como tantas otras veces ha ocurrido en el pasado[10].

Pero ¿qué hay de las generaciones pasadas?, ¿hay forma de reparar el daño material y espiritual causado a las víctimas? A esta pregunta, también formulada en los años treinta por Walter Benjamin, respondía Max Horkheimer que era una pregunta teológica y que, por tanto, la dejara en paz. Pero precisamente porque es una pregunta teológica no conviene dejársela sólo a los teólogos. Es la pregunta que obsesionó al filósofo Benjamin. En la segunda de sus *Tesis sobre el concepto de historia* escribe: «A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos». Cada

es cómo constituirnos en hombres, en sujetos morales— responde Jesús que prójimo es el que se aproxima al caído y se hace cargo de él. Lo realmente fascinante es cómo la mentalidad religiosa —y hasta la propia teología— ha pervertido el sentido de la parábola repitiendo una y mil veces que el prójimo es el pobre o el caído. Haciendo eso nos saltamos lo fundamental: sin aproximación al otro sufriente nadie es sujeto moral.

10. Carta de los intelectuales colombianos contra la política migratoria de España (22 de marzo de 2001).

generación presente tiene respecto a las generaciones anteriores un poder, un débil poder mesiánico que estamos obligados a activar. No se trata, como en el caso anterior, de reparar los daños materiales causados a los abuelos en las personas de los nietos, sino de reparar de alguna manera la injusticia hecha a los abuelos. Es el campo de la injuria al que se refería Las Casas. Podemos perder la batalla histórica por la legitimidad de la conquista, como la perdió Las Casas, pues, al fin y al cabo, la conquista se hizo sin atender a sus razones. Ganó Sepúlveda. Pero no debemos perder la batalla hermenéutica porque los indios eran hombres a los que se les hizo un daño gratuito. España construye un imperio sobre esa violencia: por eso la política tiene que ser deuda por el daño causado y duelo por el sufrimiento inferido. El duelo y la deuda son las formas en las que hoy podemos concretar ese débil poder mesiánico, del que habla Benjamin: podemos reparar el buen nombre de las víctimas y podemos afirmar que la injusticia sigue vigente mientras no se repare.

3

POR UNA JUSTICIA ANAMNÉTICA*

1

La justicia siempre ha sido un tema mayor de la reflexión política. Para los antiguos era una virtud superior, «más admirable que la estrella de la tarde y de la mañana», dice poéticamente Aristóteles, porque se ocupa del bien del otro. Para los modernos es incluso algo más: «el fundamento moral de la sociedad». La sociedad moderna, democrática y liberal, se legitima en tanto en cuanto se base en principios de justicia.

Para visualizar el cambio entre antiguos y modernos, se distingue entre «lo bueno» y «lo justo». Sin pretender de momento hacer un juicio de valor sobre este celebrado paso de lo antiguo («lo bueno») a lo moderno («lo justo»), sí procede señalar las diferencias entre una y otra concepción.

Para los antiguos la justicia es, en primer lugar, una virtud, es decir, un tipo de acción con un recorrido limitado puesto que lo suyo es mediar entre las exigencias de la naturaleza y la realización de su finalidad. En segundo lugar, importa el otro. Para ser justos hay que atender al otro, dar al otro lo suyo. En tercer lugar, su materialismo: para que haya justicia tiene que haber reparación integral, *ad aequalitatem*. Señalaría un cuarto aspecto por lo exótico que resulta: hablan de una «justicia general». La justicia no es sólo distributiva sino que también se refiere a la creación del bien común. Para entender la originalidad de esta justicia, que ha desaparecido totalmente de la circulación, pensemos un momento en qué consistiría la injusticia contra la justicia general. Una forma de injus-

* El presente texto fue publicado con alguna ligera modificación en *Iglesia Viva* 247 (2011), pp. 29-49.

ticia sería, claro, negarse a pagar impuestos, pero también la privación del talento de cada cual o, mejor, impedir el desarrollo de cada uno, pues sin ese desarrollo la comunidad queda privada de muchos bienes comunes que podrían redundar en el bien de todos.

La justicia de los modernos tiene otra lógica porque asume de entrada que hay que impartir justicia en una sociedad plural en la que circulan muchas ideas, legítimas, pero diferentes y opuestas, sobre lo que es justo o injusto. Para que en una sociedad así la justicia tenga sentido, hay que conseguir que los criterios para discernir lo justo o injusto sean entendidos y asumidos libremente por todos. La justicia tiene entonces estas características: en primer lugar, cambio de virtud a fundamento moral de la política. En segundo lugar, cambio de acento: si para los antiguos lo importante era el daño hecho al *otro*, aquí lo que importa es que nosotros decidamos lo que es justo e injusto. La tercera característica diferenciadora se refiere al contenido de la justicia. Para que la justicia sea válida para todos, tiene que ser decidida por todos. Un desplazamiento del contenido, de lo que sea justo o injusto, al procedimiento, esto es, al modo de decidir entre todos los criterios con los que juzgar lo justo o injusto.

2

Para hablar hoy de justicia hay que tener pues en cuenta que los tiempos han cambiado: ya no podemos hablar de naturaleza (ni por tanto de virtud) con la ingenuidad de los antiguos. El cambio era inevitable pero hay que ser conscientes de lo que hemos perdido en el cambio: hemos pasado de una justicia con sustancia a otra reducida a procedimiento.

Hay otro dato que no puede pasar desapercibido. Observamos que en los distintos abordajes o tratamientos de la justicia hay dos enfoques posibles: uno es exigente como si la justicia se sintiera competente con respecto a todas las injusticias y a todo lo que hay de injusto en cada injusticia; el otro, más realista, asumiendo resignadamente que no todo es reparable, que hay que limitar el campo teórico y práctico de la justicia. Esa bifurcación ha sido objeto de múltiples explicaciones. Me permito entrar en el debate diciendo que el doble enfoque que ofrecen las distintas teorías de la justicia se debe a un equívoco originario. El equívoco en cuestión se refiere a que no está claro a qué nos referimos cuando hablamos de justicia: ¿a las injusticias?, ¿a las desigualdades?, ¿a las dos? El equívoco viene del término «injusticia», que designa lo injusto y también lo desigual. Son asuntos, sin embargo, muy distintos: la des-

igualdad habla de diferencias sociales que están *ahí*; la injusticia, por el contrario, añade a la desigualdad la culpabilidad o la responsabilidad, no por supuesto en el sentido de que el pobre sea culpable de su pobreza. La culpa se refiere al origen de la desigualdad. Las injusticias no *están ahí* como los ríos o las montañas, productos del azar o de la naturaleza, sino que *han sido causadas* y/o heredadas por el hombre.

No es lo mismo una cosa que la otra. Si el tema de la justicia son las desigualdades, la justicia debería consistir en reducir unas diferencias sociales que yo no he causado pero cuya existencia ofende una sensibilidad educada en la igualdad; si el problema son las injusticias, entonces no podemos reducir las diferencias sin convocar al sujeto que las ha causado. En el primer caso no hay por qué hablar de responsabilidad o memoria históricas; en el segundo, sí.

Este es el equívoco originario que nunca, creo yo, ha sido debidamente aclarado, ni conjurado. Hemos afinado mucho en la respuesta a la desigualdad, pero poco con respecto a la genealogía de la desigualdad, privándonos así de establecer una relación entre desigualdad (determinados tipos de desigualdad) e injusticia.

3

Decía que había una justicia de los antiguos y otra de los modernos. El cambio de una a otra se ha explicado como el paso de «lo bueno» a «lo justo», celebrado como un gran avance moral porque la justicia lograba una universalidad impensable en el caso de la justicia de los antiguos.

Aclaremos que el cambio era obligado porque la Ilustración introducía en la historia un tipo de sujeto que no podía tolerar los límites antropológicos que conllevaba la filosofía de la virtud, a saber, las exigencias de una naturaleza. El sujeto moderno, al estar construido sobre el concepto de autonomía, de libertad, no puede aceptar algo así como una naturaleza dada que impusiera límites a la autonomía del ser humano.

Esto también afecta a la justicia, que tiene que ser pensada desde la autonomía del sujeto, sin que pueda entonces escaparse al «politeísmo de los valores» que acompaña fatalmente a esa misma autonomía moderna. Tengamos en cuenta, en efecto, que una vez reconocida la autoridad de la autonomía del sujeto es inevitable que cada cual se haga una idea de lo justo en función de sus ideologías o visiones del mundo: para un marxista, la justicia está en función de la sociedad sin clases; para un nacionalista, en función de la idea de pueblo. Que el valor sea el pueblo o la sociedad sin clases, es una decisión imposible de demostrar racionalmente.

Son opciones distintas que no cabe desestimar o jerarquizar. Son «dioses» o valores supremos que cada cual elige, de ahí lo del «politeísmo de los valores». Sobre ese politeísmo no cabe establecer un *ranking* de calidad entre los distintos «dioses» o valores o concepciones de lo justo. Todas las teorías, se dice, merecen el mismo respeto porque emanan de la autonomía del sujeto y no hay por qué entrar en sus contenidos.

El inconveniente de una mirada semejante —mirada liberal, dice Van Parijs— es no poder responder a la exigencia de universalidad propia de la ética en general y de la justicia en particular. Esto es mortal para la justicia pues de poco serviría una teoría de la justicia que no dijera nada al otro o del otro.

Todo esto lo saben muy bien los modernos teóricos de la justicia; de ahí la necesidad de plantearse el tema de la justicia, de lo justo, a un nivel superior al de ese «politeísmo de los valores». Ese nivel superior es el de la reconciliación entre autonomía del sujeto y universalidad de sus propuestas. El modelo es el imperativo categórico kantiano: «Actúa sólo según una máxima que puedas querer, al mismo tiempo, que sea ley universal», es decir, que será bueno aquello que uno estima que es bueno para sí y para todos.

Sobre la grandeza de este planteamiento hay mucho escrito; sobre sus límites también. El neokantiano Hermann Cohen ya llamó la atención sobre lo problemático que resulta el hecho de que fuera uno mismo el que salvara la universalidad de la máxima al pensar por los demás. Mal asunto. Cohen propuso sindicar la decisión: que los demás dijeran lo que pensaban que era bueno y que la decisión fuera de todos. Como bien sabemos esta corrección a Kant fue lo que le llevó a hablar de «socialismo ético». Es una buena pista pero poco elaborada porque si es loable el deseo de superar el autismo kantiano, convocando a los demás, no se ve cómo compaginar las distintas voluntades en el caso probable de que piensen distinto. Recurrir a la votación nos lleva a confundir universalidad con mayorías. La justicia no puede ser el resultado de una votación democrática.

De esto son conscientes contemporáneos como Rawls y Habermas cuando se plantean la universalidad de lo justo en una sociedad moderna necesariamente plural porque habitada por el politeísmo de los valores. En vez del rudo plan de Cohen proponen un modelo mucho más refinado: que intervengan todos en igualdad de condiciones. Como eso no es lo que se lleva, es decir, como en la vida real cada cual va a lo suyo pisando al otro, proponen someter al ser humano a un experimento: crear la ficción de un «estado originario», es decir, someter a ese sujeto real egoísta y lleno de prejuicios a la presión de una situación en la que se comporte como un individuo racional.

En el laboratorio del estadounidense lo que se va a investigar es lo que decidiría todo ser humano, si tuviera que hacerlo abstrayendo de sus «intereses comprensivos» (los malos) pero guiado, eso sí, por los intereses propios de un individuo racional en estado puro (los buenos). ¿A qué conclusiones llegaría? A estas dos: *a*) que la libertad es intocable: prioridad de la libertad; *b*) que hay que tratar mejor a los peor tratados por la vida: principio de la diferencia.

En el laboratorio del alemán los resultados son más modestos: no consigue producir principios o leyes de la justicia. Lo que descubre son las reglas que habría que observar para tomar decisiones justas: *a*) convocar a toda la humanidad; *b*) simetría entre los que participan en la decisión; *c*) comprometerse a seguir el argumento más convincente.

Lo que tienen en común Rawls y Habermas es que la justicia no consiste en reparar las injusticias, sino en un procedimiento para decidir qué es lo justo. Es decir, la justicia moderna nada puede hacer o decir sobre «los grandes males de nuestra existencia: el hambre y la miseria en el Tercer Mundo; las torturas y la violación de los derechos humanos en Estados sin derecho; el creciente desempleo o la injusta distribución de la riqueza en los países industrializados; la carrera armamentística y la amenaza nuclear» (así Habermas).

La reducción de la justicia a mero procedimiento no satisface, sin embargo, al propio autor. Habermas es, en efecto, además de filósofo de gabinete, un intelectual activo que toma parte en los conflictos de su tiempo —defendiendo la singularidad de Auschwitz en el debate de los historiadores, pronunciándose sobre la Unión Europea, etc.— sin que conste que haya acudido a su laboratorio para saber lo que tiene que decir.

4

Estas teorías, llamadas procedimentales, han dado la vuelta al mundo y se han impuesto en todo el orbe. Por supuesto que no le han faltado críticos. De entre las críticas quisiera subrayar, por su agudeza, dos que vienen del campo hispanohablante. La primera es de Carlos Nino, el eminente filósofo argentino del derecho. Se pone tanto el acento en la libertad, dice, que la justicia acaba siendo «un reparto igualitario de la libertad». Lo decisivo en esta justicia es la decisión libre, la igualdad en la libertad a la hora de decidir. Pero la justicia siempre había sido un reparto equitativo del pan, de bienes materiales. Pan y libertad no son incompatibles, por supuesto. Van juntos. Pero con un orden. Como dice Bloch: «El es-

tómago es la primera lamparilla en la que hay que echar aceite». Tienen que ir juntos pero en ese orden: primero el pan.

El mexicano Luis Villoro, el autor hispanohablante más penetrante en temas de justicia, hace el segundo apunte crítico. Dice que esas teorías de la justicia, basadas en el consenso racional logrado por sujetos iguales, pueden funcionar en sociedades desarrolladas donde ya hay de hecho un nivel aceptable de distribución de riquezas. En sociedades con profundas desigualdades sociales, sin embargo, ese consenso es impensable, más aún, inimaginable, y sólo cabe entender la justicia como respuesta a la injusticia.

Crítica pues a la contaminación liberal, en el caso de Nino, y a la imposición en los países pobres de un modelo pensado en, por y para los países ricos, en el caso de Villoro.

Pero en vez de proseguir ese doble trazado crítico, prefiero concentrarme en las críticas que han salido de sus propias filas, más en concreto, las críticas que hace Amartya Sen, premio nobel de economía, autor de *La idea de la justicia*, libro dedicado precisamente a John Rawls. Sen plantea una enmienda a la totalidad: «La pregunta por la sociedad justa no es un buen punto de partida para una teoría útil de la justicia. A eso hay que añadir la conclusión adicional de que puede no ser tampoco un buen punto de llegada». Sen cuestiona el punto de partida y el de llegada.

Cuestiona, en primer lugar, el punto de partida. Dice Sen muy solemnemente: «Tengo que expresar mi considerable escepticismo sobre la muy específica tesis de Rawls sobre la elección única, en la posición original, de un particular conjunto de principios para las justas instituciones que se requieren para una sociedad justa». Lo que no ve claro es que el experimento funcione, es decir, que de la posición original salga una posición consensuada que verse además sobre esos dos grandes principios. Rawls se inventa las conclusiones. No puede probarlas[1].

También cuestiona el punto de llegada porque no es de utilidad alguna. No sirve a la causa de la justicia lograr definir la quintaesencia de lo justo. Trae un ejemplo de la historia del arte para explicar la inutilidad del modelo. Imaginemos que *La Gioconda* sea el ideal de la pintura, ¿serviría eso para decir si es mejor un Picasso que un van Gogh?

Por eso mismo el objetivo que persigue Rawls no es un buen punto de llegada. Lo que mueve a cuantos se ocupan de la justicia, incluso al mismo Rawls, es la mejora de la situación. La causa de la justicia es la lucha contra la injusticia. Para lograr este objetivo el planteamiento tiene que ser otro. El arma adecuada para esa lucha es una «teoría de la elección

1. Una explicación de por qué no puede probarlas, en Mate, 2011, 123 ss.

social», inspirada en la tradición ilustrada «comparatista» que *a*) pone el énfasis en lo comparativo y no sólo en lo trascendental; *b*) que reconoce la pluralidad de principios que pueden rivalizar entre sí pero contribuir a la causa; *c*) que acepta soluciones parciales o medidas concretas que aminoren la injusticia; *d*) que no se deja atrapar por el provincianismo del grupo dando cabida en la decisión a otras voces; *e*) que se tome en serio el debate público sobre la mejor decisión sin fiarse de experimentos contrafácticos. El sentido de toda reflexión sobre la justicia es luchar contra la injusticia y no perderse en florituras sobre la esencia última de lo justo.

5

Sen acaba donde empezó Rawls, entendiendo la justicia como respuesta a la injusticia. La lucha contra el desorden existente, las desigualdades sociales, la pobreza, la miseria, era también la motivación de partida de Rawls y de Habermas. La pregunta es: ¿por qué pierden ese punto de vista cuando se ponen manos a la obra? ¿Por qué, para elaborar una teoría de lo justo, hay que hacer abstracción de la miserable situación real e imaginarse un estado originario de bienaventurados que no existe?

Esa operación de abstracción que tiene lugar en el experimento es de la mayor importancia. Se pide a todo el mundo que no se fije en lo que le pasa. Se pide al rico y al poderoso que no hagan valer su situación de privilegio y, al pobre, que no se lamente de sus miserias. Altura de miras. Pero esa abstracción es una trampa: para el rico es garantía de que no se va a cuestionar su riqueza; para el pobre, de que no va a poder hacer valer las causas de su miseria. Pero ¿por qué hacer abstracción de la realidad en vez de atenerse a ella?

Si Rawls fuera aristotélico podría invocar en su favor la tesis de que la injusticia es carencia de justicia y de ser. Es un no-ser, como dice Aristóteles en su *Metafísica*, y del no-ser, añade, no hay ciencia. Claro que Rawls no es aristotélico.

No hay necesidad de ir hasta los griegos. La respuesta está en el equívoco originario, es decir, en reducir la injusticia a desigualdad. Rawls no puede hablar de injusticias, ni puede tomarse en serio las experiencias de injusticia, ni reconocer significación propia a la injusticia. ¿Por qué? Pues porque para reconocer entidad a la pregunta habría que reconocer que hubiera alguien al que pedir cuentas porque tiene que ver con el origen de los hechos y que hubiera algo de lo que dar cuenta porque son sus hechos o ha heredado sus consecuencias.

Pero Rawls no está dispuesto a perderse por esos vericuetos. Él está dispuesto a dejarse interpelar por la miseria del mundo pero sólo en tanto en cuanto la miseria hiere a su sensibilidad moral, no porque los hechos tengan algo que decirle. Para neutralizar la capacidad interpelante de los hechos, declara a las desigualdades existentes cosas de la fortuna. Las desigualdades no son injusticias porque son fruto del azar.

El azar puede tomar la forma de nacimiento, naturaleza o destino. Ahora bien, lo que hagan estas figuras azarosas «no es justo ni injusto, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Esos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan con respecto a estos hechos».

No podemos exigir responsabilidades en lo tocante al origen de las desigualdades puesto que escapan a la voluntad del hombre. Sí podemos y debemos intervenir con el fin de evitar que las desigualdades de origen se mantengan o reproduzcan. Por eso Rawls añade que lo que puede ser justo o injusto es cómo respondan las instituciones a las desigualdades. Podemos intervenir porque nada impide que con un buen plan de becas un niño dotado, pero pobre, pueda ser ingeniero, igual que un hijo de buena familia. Pero ¿por qué habría que hacerlo? Por un prejuicio moral moderno que nos lleva a tratar igual a todo el mundo. Para el hombre moderno, que vive al amparo de la utopía de la igualdad, las desigualdades de origen no son merecidas. Nadie se las ha merecido y por eso hay que hacer algo.

La consideración de las desigualdades existentes como caprichos de la fortuna es un momento fundamental de la teoría rawlsiana. Eso le permite desentenderse del origen de las desigualdades ya que lo que haga la naturaleza «no es justo ni injusto». El moralista nada tiene que decir sobre cómo se han creado las desigualdades. El problema empieza a la hora de ver qué hacemos con ellas.

Con esta interpretación de las desigualdades Rawls toma una decisión que es clave para toda su construcción teórica. Si las desigualdades no son injusticias porque nada tienen que ver con la libertad del ser humano, su tratamiento de la justicia tendrá más que ver con la generosidad de los que tienen que con los derechos de los que no tienen.

Declarar a las desigualdades hijas del azar es una ingenuidad que no resiste el menor análisis. No hay más que ver cómo se han hecho las fortunas y cómo se transmiten. Fortuito es que uno nazca en un palacio o en una choza. Lo que no es fortuito es cómo se ha generado el palacio y la choza. La cínica teoría de Anatole France —«el robo es un delito y el producto del robo, sagrado»— es insostenible.

Al plantearse la justicia como reacción de una conciencia moderna (habitada por el principio de la igualdad) ante las desigualdades moralmente neutras (sin que la pobreza ni la riqueza sean en sí mismas significativas), la justicia se reducirá a compensar la pobreza de los pobres, pero no a cuestionar la riqueza de los ricos. Lo que pone en movimiento a la justicia no está del lado del «objeto» (la desigualdad real) sino del «sujeto» (nuestra sensibilidad igualitarista que no tolera la existencia de la pobreza por ser inmerecida). Se invisibiliza la culpabilidad que causa la injusticia y se magnifica la responsabilidad ante la desigualdad presente.

6

Decía que el punto débil de las teorías procedimentales es la abstracción. Sólo funcionan si, a la hora de decidir lo que es justo, hacemos abstracción de un mundo marcado por desigualdades producidas por el hombre y si no damos importancia al hecho de que unos sean ricos y otros pobres. Tenemos que hacer abstracción de la situación en la que nos encontramos y de cómo hemos llegado hasta ahí. Rawls lo expresa así: «Las personas en la posición original no tienen ninguna referencia respecto a qué generación pertenecen». Estamos ante una consideración atemporal de la desigualdad. Habermas dice algo parecido. Es verdad que empieza diciendo que toda la humanidad es convocada para decidir en qué consista lo justo. Pero enseguida reduce las voces de la humanidad a las de los que están presentes aquí y ahora. La fuerza argumentativa de todos queda remitida al uso del lenguaje que hacen los hablantes que hablan. La racionalidad de los de «antes» sólo vale en tanto en cuanto es metabolizada por los presentes, es decir, en cuanto potencia mi capacidad argumentadora, pero en sí mismo ese pasado es mudo. Justo es reconocer que este planteamiento asusta al propio autor, que se pregunta: «¿No será obsceno que los beneficiarios de normas que sólo se justifican por los efectos positivos que producirán después, soliciten de los aplastados y humillados un consentimiento contrafáctico?». Lo obsceno es que sufrimientos pasados puedan ser justificados por el beneficio que nos reportan a nosotros, nacidos después. Parece duro pedir a las víctimas de los campos que acepten su sacrificio porque es el precio de la paz y bienestar de las generaciones siguientes. Pero eso es lo que pide su modelo discursivo. En él el pasado se hace presente a través del uso argumental que hagan las generaciones presentes.

Esta atemporalidad es lo que impide entender la desigualdad como injusticia. El problema de la justicia es el tiempo. La injusticia es una des-

igualdad que tiene en cuenta el tiempo porque es histórica. Por eso hay que hacer valer lo olvidado por la presencia, lo ausente que se queda sin voz porque no les interesa a los presentes. Estamos hablando de la memoria. Queda abierta entonces la relación entre memoria y justicia, entre olvido e injusticia.

7

Lo que diferencia la desigualdad de la injusticia es el concepto de tiempo. El tiempo de la desigualdad es un concepto mítico que cree que el tiempo es inagotable, irresistible y salvífico; el tiempo de la injusticia, por el contrario, es histórico: lo que en él ocurre es debido a la acción del hombre, por eso hablamos de responsabilidad y hasta de culpa.

Lo que caracteriza al tiempo histórico es la posibilidad de novedad, de que el futuro no sea repetición del presente, sino futuro, es decir, ruptura con el pasado y, por tanto, novedad. Eso sólo es posible si, como dice Rosenzweig, «el tiempo es el otro». El otro es el que interrumpe el *continuum* del tiempo mítico. El despertar del tiempo mítico, la interrupción del *continuum* que se impone como un destino, sólo es posible desde la aparición del otro.

¿De qué otro estamos hablando? No es un otro cualquiera, sino ese que nos pregunta, desde la experiencia de Auschwitz, «si esto es un hombre». El mismo al que se refería Antón Montesinos en su sermón de La Española cuando preguntaba a los encomenderos y conquistadores si estos, los indígenas, «¿no son acaso hombres?». O, si se prefiere, ese otro es el *Autrui*, al que se refiere Blanchot, cuando quiere dar a entender, con ese término, la chispa divina que sobrevive en seres humanos sometidos a las torturas más extremas y sin apariencia humana[2]. En el capítulo anterior llamábamos *ecceitas* a esa capacidad interpelante o interruptora o anunciadora de novedad del ser humano. La *ecceitas* también es el método filosófico de Benjamin: «No tengo nada que decir, sólo mostrar. No quiero ocultar nada valioso, ni apropiarme de fórmula espiritual alguna. Sólo los trapos, las sobras. Eso es lo que quiero inventariar y hacerles justicia».

No es lo mismo lo que descubrimos que lo que se nos revela. Son dos saberes muy distintos. Benjamin los distingue, denominando a la primera «conocimiento» (lo que iluminamos con la luz de nuestro ojo) y a la segunda «verdad» (lo que nos adviene o revela, lo que se nos da a cono-

2. Cf. Blanchot, 1969, 191-200.

cer) (cf. Mate, 2011, 33 s.). Esa verdad «revelada» no tiene que ver con la revelación teológica, sino con la memoria. El saber que proporciona esa verdad, en efecto, tiene que ver con acontecimientos que fueron impensables, es decir, que escaparon al saber del conocimiento, pero que han tenido lugar. Me estoy refiriendo al acontecimiento Auschwitz que fue impensado e impensable, pero también a esos aspectos invisibilizados en los procesos históricos porque se frustran y pasan a la categoría de accidentes.

Cuando el conocimiento muestra sus límites entra en escena la memoria de la mano de dos experiencias: que existe lo impensable, es decir, que el conocimiento es limitado y que lo impensado ha tenido lugar, con lo que se convierte en lo que da que pensar. Esa es la memoria.

«Dar que pensar» significa tomar al acontecimiento como el a priori del conocimiento. Pensar es re-pensar todo lo pensable a la luz de ese acontecimiento impensable pero factible, más aún, realizado. En eso se sustancia el deber de memoria que impone Auschwitz. Ya no podemos leer a Aristóteles o a Kant como si nada hubiera ocurrido. Todo —la política, la ética, la estética— debe ser repensado desde la memoria de lo acontecido. También la justicia.

8

La memoria es justicia. Cuando se hable de memoria hay que precisar qué se entiende por ello. Como se puede ver, para la filosofía es una categoría rigurosa que poco tiene que ver con el uso coloquial del término o con lo que por ello entienden los historiadores. No es un mero sentimiento (evocación sentimental del pasado), ni un mero conocimiento (la información que proporciona un testigo), sino un imperativo categórico que aúna experiencia y conocimiento. Es un *logos* con tiempo.

Esta es la categoría, dotada con los contenidos que han ido apareciendo, que hay que tener presente a la hora de afirmar que la memoria es justicia. Digamos, de entrada, que es una afirmación extraña, una rareza, que va contracorriente. Va, en efecto, contra la atemporalidad de la teoría rawlsiana de la justicia y contra la eternización del presente que caracteriza la simultaneidad habermasiana. Nunca ha sido la justicia memoria. Caso llamativo es el del ya mencionado Amartya Sen. Ya hemos visto con qué brío critica la teoría rawlsiana en nombre de un planteamiento guiado por la idea de que la justicia es respuesta a la injusticia. Ahora bien, por si alguien cae en la tentación de pensar que las injusticias tienen voz propia y que pueden hacer preguntas por las causas de su mal o exigir a otros responsabilidades, recurre al criticado pero amigo

Rawls para precisar que «las influencias procedentes del pasado no deberían afectar a un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones», es decir, las injusticias pasadas no deben influir en la conformación de los criterios de justicia. Se entiende ahora por qué Sen dedica este libro a su maestro Rawls: le sigue en lo esencial. Extraña relación, pues, esta de la justicia con la memoria, pero ¿qué se quiere decir con ello? Intentaré responder con cinco proposiciones:

8.1. *Sin memoria no hay injusticia*. Esto lo entendió bien Horkheimer cuando escribe: «El crimen que cometo y el sufrimiento que causo a otro sólo sobreviven, una vez que han sido perpetrados, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con el olvido. Entonces ya no tiene sentido decir que son aún verdad. Ya no son, ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo». Sin memoria las generaciones siguientes no tendrán, claro, ni idea de lo que ocurrió; más aún, sin memoria es como si la injusticia no hubiera ocurrido nunca y el mundo pudiera organizarse como si la barbarie no hubiera tenido lugar. Si el proyecto nazi sobre los judíos hubiera triunfado, hoy los jóvenes de Oswiecim jugarían tan felices al fútbol sobre los campos de Auschwitz, como si nada hubiera ocurrido.

Se entenderá por qué el vencedor, es decir, el que comete la injusticia, no da por terminada la faena con la perpetración del acto. Sabe que tiene que afanarse también en el olvido del mismo. Como ya he dicho, en el mismo crimen o en la misma injusticia, hay dos muertes en juego: la física y la hermenéutica. Hay que borrar las huellas del crimen pero no con un burdo negacionismo, sino privando de significado al crimen. La cultura occidental ha sido maestra en la invisibilización del crimen. Por olvido hay que entender invisibilización de la víctima o privación de significado.

8.2. *Sin memoria no hay justicia*. Decía que sin memoria no hay injusticia, pero tampoco justicia. Eso plantea un colosal problema porque lo que se está queriendo decir es que sin memoria de todas las injusticias no hay teoría posible de la justicia ya que la idea de teoría conlleva la de universalidad. Digo que estamos ante un colosal problema porque son muchas las injusticias definitivamente olvidadas. Tener presente todas las injusticias supera la capacidad humana. Sería más bien, como dice Horkheimer, la prerrogativa de una mente divina. ¿Cómo entonces pensar la justicia si hay que hacerlo con una mente humana? «Tal es la pregunta de la filosofía», una pregunta aporética pues el ser humano no puede renunciar a la justicia pero le falta la potencia de una memoria divina para poder convocar todas las injusticias.

Tenemos que pensar entonces la justicia teniendo en cuenta la incapacidad radical de hacer memoria total de la injusticia. Aclaremos de entrada que la memoria no afecta por igual a todos los pasados. Hay un pasado presente, que no merece ser recordado porque ya está presente. Es el pasado de los vencedores. Carece de poder innovador porque su sentido ya ha sido amortizado y absorbido por el presente. Sólo es creador el pasado de los vencidos o el de las víctimas. Pero ¿cómo hacer justicia a ese pasado injusto que podemos conocer o que puede asaltarnos? Hay que fijarse en los daños recibidos. Veremos que los hay reparables e irreparables.

Respecto a los reparables, sólo cabe la reparación por parte de la sociedad que recuerda. Es lo que de una manera u otra intentan hacer las leyes de la memoria histórica que se plantean reparar material o formalmente a colectivos victimizados. Pero ¿qué justicia cabe con lo irreparable? «Pasar página», «echar al olvido»... eran las soluciones habituales. Es posible, sin embargo, otra respuesta: hacer memoria de lo irreparable. Reconocer la deuda con el pasado y hacer duelo por los sufrimientos sobre los que está construido nuestro bienestar. Es desde luego una forma muy modesta de justicia pero sin ella no hay justicia que valga.

8.3. *La memoria abre expedientes que la ciencia da por archivados*. De la memoria se ocupa la psicología pero también la historia, el derecho y la política. Son miradas diferentes. La «ciencia histórica» tiene por objetivo contar los hechos si no como fueron al menos lo más parecido a como ocurrieron. Su afán explicativo no pretende hacer un juicio moral sobre lo sucedido. La memoria, sí. Para la memoria, en efecto, las injusticias no son desigualdades, por eso habla de víctimas y verdugos o de responsabilidad histórica. Tampoco se identifica con la «ciencia jurídica», especializada en identificar delitos, mientras que la memoria habla de culpas. El delito se mide por leyes que tabulan la gravedad de la acción y de las penas consecuentes. La culpa es un concepto moral que liga la conciencia del agente con el daño a la víctima. La culpa sobrevive al delito de suerte que sigue vigente aunque se haya cumplido el castigo previsto por la ley.

Ni se identifica la mirada filosófica con la «ciencia política» cuya política de la memoria poco tiene que ver con la memoria pública que aquí interesa. Aquella, en efecto, está pensada en función de los ciudadanos presentes porque la política es de los vivos, mientras que la memoria pública está en función de los ausentes. Son dos perspectivas diferentes. Cabe imaginarse un archivo del caso por la historia (si el caso está bien explicado), por el derecho (si ha cumplido la pena) o por la política (cuando

orienta el pasado en función de los intereses presentes), pero no por la memoria mientras no se haya reparado integralmente el daño causado.

8.4. *Sin memoria la justicia global no puede ser universal*. La justicia global ha supuesto un gran avance en lo que podríamos llamar la universalidad espacial. Se han roto los límites territoriales que habían levantado los Estados y en su lugar aparece una justicia transterritorial.

Pero la grandeza de la justicia global es que no afecta sólo a asuntos tan graves como los crímenes de lesa humanidad, sino a algo tan cotidiano y poco épico como el hambre en el mundo o la pobreza, que son catalogadas no como hechos productos del azar sino como injusticias. Thomas Pogge, uno de los teóricos más señalados de esta justicia, distingue entre el deber positivo de ayudar al necesitado y el deber negativo de combatir la injusticia. La justicia global está por el deber negativo por estimar que la pobreza es injusta.

Este planteamiento, hecho no desde ideologías izquierdistas sino desde el reconocimiento del derecho de los pobres, no se anda con remilgos. Considera la pobreza actual como un crimen contra la humanidad, y si eso choca a alguien es, dice, porque no se acaba de ver la relación causal entre nuestra riqueza y la pobreza de los otros. Vistas así las cosas parecería que al ciudadano de los países ricos habría que pedirle cuentas no sólo de lo que pasa en Somalia sino de lo que hicieron los abuelos que conquistaron esas tierras en el pasado, es decir, habría que hablar de responsabilidad espacial y también de responsabilidad histórica. Pero aquí el defensor de la justicia global traza una línea roja y dice, tras afirmar que nuestra riqueza tiene que ver con su empobrecimiento, que «esto no significa que debamos responsabilizarnos de los efectos más remotos de nuestras decisiones económicas». ¿Por qué no? Porque aunque podamos decir que «de aquellos polvos provienen estos lodos», no podemos precisar en qué proporción somos responsables. Por supuesto que este mundo desigual es el resultado de una historia común, con el matiz de que unos heredan las fortunas y otros los infortunios, pero, añade el autor contra toda lógica, «ello no equivale a decir (tampoco a negar) que los prósperos descendientes de quienes tomaron parte en esos crímenes tengan alguna obligación especial de indemnizar a los descendientes empobrecidos de quienes fueron las víctimas de tales crímenes». No hay responsabilidad histórica. No hay que tocar la fortuna de los ricos, basta con imponerles un impuesto. Dos dólares por barril de crudo dice la justicia global amnésica.

8.5. *La memoria no es la justicia sino el inicio de un proceso justo cuyo final es la reconciliación*. A primera vista la memoria no arregla nada

sino que lo complica todo porque abre heridas, sin olvidar que puede y suele ser utilizada como atizador de la venganza. Pese a todo eso, si la memoria es pensada hasta el final, desemboca en la reconciliación.

Un primer paso ha sido ya dado al reconocer el papel político de la memoria. Ya podemos decir, en efecto, que los pueblos con pasados conflictivos han comprendido que no es el olvido sino la memoria la condición para una convivencia de mayor calidad. Este convencimiento explica que los descendientes de esclavos hayan planteado a sus antiguos colonizadores la necesidad de la memoria de los abuelos esclavizados como una forma de justicia; o que los nietos de abuelos conquistados recuerden a los antiguos señores el deber de solidaridad con respecto a los nietos convertidos en inmigrantes de sus países más ricos; o que países con un pasado dictatorial aboguen por la justicia transicional; o que en países como Vietnam o Corea, escenarios de severas guerras civiles o internacionales se exhumen fosas comunes para posibilitar el duelo.

Habría que consumar ese proceso señalando la relación entre memoria y reconciliación. La memoria supone un progreso moral no sólo porque hace posible la justicia a las víctimas (recordemos que sin memoria de la injusticia no hay justicia posible), sino porque lleva a la reconciliación, un término polémico porque evoca reciprocidad (como si víctimas y verdugos se debieran algo del mismo valor a lo que tuvieran que renunciar), aunque no sea el sentido que aquí tiene. Por reconciliación entiendo un nuevo comienzo de la política, sin violencia, que convoca a todos los actores. ¿Cómo explicar que el proceso que abre la memoria desemboca en la reconciliación? Porque la memoria es justicia. La justicia es lo que liga memoria con reconciliación. Pensemos en el crimen político que produce daños múltiples (personales, sociales y políticos). Hacer justicia no consiste (sólo) en castigar al culpable sino en hacer frente a los daños o injusticias causados. Esto se resuelve *grosso modo* reparando lo reparable y haciendo memoria de lo irreparable. En el próximo capítulo volveremos sobre ello.

9

La memoria permite rescatar el viejo concepto de justicia general. Hoy domina en justicia el concepto de «justicia social», un tipo de justicia distributiva y, por tanto, particular, que no tiene el alcance del concepto antiguo de justicia general, prácticamente desaparecido. ¿Cabe la posibilidad de recuperar el concepto de justicia general sin las limitaciones de la justicia de los antiguos? ¿No será eso a lo que Benjamin apunta cuando habla de una justicia/memoria «en la que nada se pierda»?

La justicia general estaba regida por el principio *pars et totum quodammodo sunt idem*. Esto equivale a decir, en primer lugar, que el bien común no existe al margen de las partes, como si cada parte llevara inscrita en su singularidad una dimensión comunitaria y, en segundo lugar, que hay algo más que las partes de suerte que cada parte está remitida a una dimensión superior. De acuerdo con este planteamiento, cada parte, para ser justa, tiene que desarrollar sus talentos, en tanto que todos los demás son responsables de crear las condiciones para el desarrollo de los talentos de cada cual. Habría entonces injusticia si uno no desarrolla los talentos o los demás no crean las condiciones de su desarrollo.

Esta ambiciosa justicia general tenía, sin embargo, un déficit de universalidad, el mismo que arrastraba el concepto de virtud. El acto virtuoso estaba al servicio de la naturaleza de modo que su recorrido no podía traspasar lo que dictara la naturaleza. Si, como en el caso de Aristóteles, el esclavo no participaba de la naturaleza humana, no tenía nada de injusto tratarle inhumanamente. Al centrarse la virtud, por otro lado, en el acto humano, tenía poco oído para las dimensiones estructurales o incluso institucionales de la justicia.

Para los modernos, uno de los momentos estructurales más importantes es el lenguaje. Walter Benjamin hace de él una de las encrucijadas decisivas de la justicia. En su teoría del lenguaje distingue el lenguaje adámico, anterior a la caída, y el posadámico, que es el nuestro. Propio del primero era la adecuación del nombre a la esencia lingüística de lo que nombra. El nombre que Adán daba a las cosas respondía al ser de las cosas. El hombre posadámico ha perdido ese poder. Lo único que ahora podemos es aproximarnos torpemente a las cosas a través de denominaciones que velan más que desvelan o revelan el ser de las cosas. Ahora las cosas se sienten injustamente nombradas.

Una justicia general, pensada en clave benjaminiana, tendría que ocuparse no sólo del bien común, sino de lo innombrado con nuestras palabras para «que nada se pierda», como él dice. Esta nueva forma de justicia estructural sólo puede ser negativa porque no se nos alcanza positivamente el ser lingüístico de las cosas o de los acontecimientos.

Podríamos recurrir, para explicarlo, a la imagen del ánfora (que el propio Benjamin propone a propósito de la traducción; cf. GS IV/1, 18). La justicia es como un ánfora rota cuya reconstrucción depende de que encontremos a cada parte su trozo correspondiente. Las partes no son iguales, como no lo son los trozos de un objeto roto. La justicia es el proceso impulsado por la parte ya localizada. La justicia general reside en el campo abierto o en la interpelación que nos dirige cada experiencia —cada trozo encontrado— de injusticia. Lo que la metáfora nos dice es

que el ánfora está rota. No hay foto de archivo que sirva de modelo con el que guiarnos en la restauración de la obra. El ánfora es un proyecto que sólo se puede poner en marcha reconociendo a cada parte el carácter de fragmento, de trozo singular a la búsqueda de su complementario. La justicia no puede ser una teoría cerrada, no tiene un fin, sino que es un pro-yecto. Las partes rotas del ánfora aluden, por un lado, a esa *historia passionis* que subyace a cada singular, sustrato que es ninguneado por la teoría general de la justicia, y, por otro lado, a los silencios subyacentes a toda palabra y que son declarados insignificantes por los discursos dominantes. Hablar de justicia es avanzar desde cada fragmento.

4

EL SENTIDO CÍVICO DE LA CULPA Y DEL PERDÓN*

1

El filósofo alemán Ernst Bloch decía que «cuando se acerca la salvación, crece el peligro»[1]: nunca peligra tanto la vida del náufrago como cuando se aproxima a la orilla. Si pierde la tensión que le ha tenido a flote hasta ese momento, si piensa que ya todo está hecho, si se abandona a la corriente, corre el peligro de que le fallen las pocas fuerzas que necesita para ponerse a salvo.

Ese peligro se cierne, en este momento de esperanza, sobre el País Vasco. El terrorismo ha alterado tan profundamente la convivencia, sembrando su geografía de muertos y «socializando el dolor» —por cierto, una de las frases más despiadadas jamás pronunciadas pues contraviene la tradición humanitaria que habla de aliviar el dolor o de compadecerlo— que ahora, cuando Eta ha dicho adiós a las armas, acecha la tentación de volver la espalda al pasado y de pasar página; de pagar con el precio del olvido o de la prisa la tranquilidad de una vida «normalizada», «pacificada».

Si cayéramos en esta tentación, naufragaríamos, precisamente cuando la salvación está al alcance de la mano. Estamos hablando de salvación, esto es, de la posibilidad de un salto cualitativo en la forma de convivencia. Ese salto es posible si hacemos valer las reservas de sentido depositadas en la experiencia de tantos ciudadanos de este país en los años de plomo.

* Este texto, ahora profundamente remodelado, sirvió de base a la conferencia pronunciada en el Congreso Internacional «Políticas de la memoria: una ética del nunca más», organizado por el Instituto Globernance de San Sebastián en Bilbao el 18 de mayo de 2012.

1. Lo que hace Bloch es invertir el aforismo de Hölderlin: «Donde hay peligro crece también lo que salva».

Dos caminos posibles se abren ante nosotros: o pasar página o enfrentarnos al pasado. Todo depende de cómo entendamos la violencia terrorista: si como una cuestión meramente política, esto es, un atentado a la ley que prohíbe matar y obliga al Estado a proteger la vida de los vivos; o como un asunto moral porque hay que responder del daño a las víctimas.

Si fuera sólo lo primero, bastaría volver a la legalidad democrática para que el problema se resolviera. Entonces se podría pensar en pasar página ya que el castigo por el delito de matar por razones políticas podría negociarse, habida cuenta de que ya no volverá a ocurrir. Otra cosa es si, además del atentado a la ley, tenemos en cuenta el daño a las víctimas. En ese caso no hay manera de pasar página ni poner el contador a cero porque ese daño o, mejor, esos daños siguen ahí, aunque no se produzcan nuevos.

Hubo un tiempo en que lo normal era, en caso del abandono de las armas, echar al olvido lo ocurrido, pero eso ya es imposible. Fue posible en la tregua de 1989, bajo el gobierno de Felipe González o en la de 1998, en tiempos de José María Aznar, pero ya no fue posible en la del 2006, siendo presidente del Gobierno José Luis Rodríguez Zapatero. ¿La diferencia? Que entre tanto las víctimas se habían hecho visibles. Mientras fueron invisibles lo decisivo era la vida de los vivos. Se entendía que el primer y superior mandato de los políticos era conservar la vida de los vivos o, más exactamente, los bienes de los poseedores, siendo la vida el primero y más general bien.

Karl Marx ya observó en *La cuestión judía* que los derechos humanos, tal y como se formulan en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, acaban siendo una ideología protectora de los que poseen. Todos los derechos ahí formulados se resumen en el de propiedad y seguridad, supremo principio de la sociedad burguesa según el cual «toda la sociedad sólo existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad» (cf. Bauer y Marx, 2009, xxxiv). Si la base de los derechos humanos consiste en garantizar la vida y hacienda de los miembros de una sociedad, nos podemos imaginar la desazón de cualquier político que tenga que lidiar con el terrorismo. Esa permanente amenaza de muerte es vivida como un atentado a la razón de ser de la política, de ahí el alivio que supone el abandono de la lucha armada. Eso lo saben los terroristas, de ahí que siempre manejen el olvido del crimen como un potente ingrediente natural de cualquier negociación posterior al abandono de la violencia.

Esto ha sido siempre así, hasta ayer, hasta que las víctimas se han hecho visibles. No es fácil explicarse cómo ha ocurrido, pero están ahí. La

primera consecuencia de esta aparición es que la justicia ya no puede verse exclusivamente como castigo al culpable sino también y principalmente como reparación de la víctima. La justicia no afecta sólo a los vivos, también a los muertos. Al igual que en *Apocalipsis* (6, 9-10) las víctimas piden justicia por la sangre derramada. La injusticia no queda saldada con la felicidad de la víctima. No es resentimiento o venganza lo que guía al bienaventurado en su demanda de justicia por los daños recibidos, sino la compasión por los que vendrán después. Para interrumpir una lógica histórica que se construye sobre víctimas, hay que enfrentarse a las víctimas pasadas.

2

Estamos ante un cambio epocal en el tratamiento de la justicia que ya no podrá consistir únicamente en castigar al culpable sino también y principalmente en reparar a las víctimas. Aclaremos de entrada que son dos perspectivas no excluyentes sino complementarias[2]. Ambas caen bajo el rótulo de justica y pertenecen, por tanto, al ámbito de la política. El término latino *ius* puede referirse al derecho y a la virtud de la justicia. De justicia habla la filosofía práctica (la que se ocupa de la moral y de la política) y también el derecho. Son dos mundos relacionados pero fundamentalmente diferentes.

La razón de esta diversificación del *ius* reside en el hecho de que la acción injusta produce muchos efectos dañinos. El derecho se ocupa de alguno de ellos que declara delitos porque atentan contra valores que los ciudadanos quieren proteger mediante leyes cuya inculcación acarrea penas y castigos. El delito es una infracción de la ley. Pero hay otros muchos efectos dañinos que son injusticias aunque no vayan contra una ley penal. No van contra una ley positiva pero sí contra principios morales o, en el lenguaje kantiano, contra la ley moral. Son inmoralidades que convierten al sujeto que las hace en culpable (aunque no en delincuente). Si hacer justicia, en el caso del delito, consiste en hacer sentir la autoridad de la ley, en el segundo caso hay que apelar a otra forma de justicia ya que no hay ley positiva que invocar. De esto también se ocupa la justicia filosófica.

2. No podemos perder de vista la importancia que tiene para la víctima el hecho de que la ley, que expresa el sentir de la sociedad, caiga sobre el culpable. Es una manera elocuente de decir al ofensor que con su acción violenta humilló y atentó contra la dignidad de la víctima; una dignidad que ellos, los miembros de la sociedad, reconocen y manifiestan en el gesto de castigar la acción del ofensor.

Después de la Segunda Guerra Mundial y al tiempo que se desarrollan las sesiones del juicio de Núremberg (1945-1946), el filósofo alemán Karl Jaspers escribe un libro titulado *El problema de la culpa*. Mientras el tribunal internacional se ocupa de juzgar a algunos de los grandes dirigentes nazis, el filósofo despliega un mapa de responsabilidades que alcanza mucho más que lo que se ventila en Núremberg. Además de «culpa criminal», que consiste en infringir leyes, había un universo de responsabilidades que él llamaba «culpa política», «culpa moral», incluso «metafísica» (Jaspers, 1998). La primera deriva de cómo sea uno gobernado; si el gobierno es criminal, cada ciudadano carga con las responsabilidades políticas del crimen. La «culpa moral» se refiere a cómo se comportó cada cual ante la política criminal: si miró a otro lado, si se la jugó por las víctimas, si se escudó en la obediencia debida... La «culpa metafísica» se refería a la responsabilidad de todo ser humano con respecto a cualquier sufrimiento o injusticia. Si no hago lo que puedo, soy culpable. El filósofo Hegel llega a decir que «todo sufrimiento es culpable». No quiere decir que no haya inocentes que sufran sino que algo habremos hecho mal todos si al final alguien sufre por una causa humana. De estas tres culpas no habla el derecho, ni de ellas se ocupaba el tribunal de Núremberg, pero son injusticias que incumben a una concepción moderna de la justicia. Hay, pues, delito, y también, culpa.

Conviene detenerse en este punto. La culpa es, en primer lugar, algo subjetivo, asunto de la propia conciencia. Llegar a sentirse culpable es la necesaria culminación de la culpa; es el final de un proceso siempre difícil que necesita su tiempo y disponer de circunstancias favorables.

Pero es también algo objetivo. Como dice Kepa Pikabea, autor de una veintena de asesinatos, en el documental *Al final del túnel*: «Las armas te dejan heridas que no cicatrizan nunca». Es la señal de Caín de la que habla el *Génesis*. Tras el asesinato de su hermano Abel, Dios maldice a Caín. Abrumado por la enormidad del castigo, replica Caín: «Ahora me arrojas de esta tierra. Oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra y cualquiera que me encuentre me matará». «No será así.», replica Yahvé. «Si alguien matara a Caín, este sería siete veces vengado. Puso pues Yahvé a Caín una señal para que nadie que le encontrase le matara» (Gn 4, 14-15). Esa señal, que no se puede borrar con el castigo y que le sobrevive, es la culpa. La culpa no es, por tanto, una mera creación de la conciencia (o, como se suele decir, de la conciencia judeocristiana). Es una marca en el sujeto moral que la conciencia podrá silenciar pero cuyas exigencias no quedan anuladas por la inconsciencia. Me parece discutible la opinión de Karl Jaspers cuando dice que la culpa jurídica (la calificación de una acción como delito) o la política (las

responsabilidades derivadas de pertenecer a un Estado criminal), son impuestas o vienen de fuera (por la fuerza del derecho, en un caso, por la voluntad de los vencedores, en el otro), mientras que la culpa moral o metafísica dependen de la conciencia del ofensor. La consecuencia de esto sería que «Hitler y sus cómplices […] se encuentran libres de culpa moral mientras no se percaten de ello» (Jaspers, 1998, 82). Creo que el autor de tan notable ensayo confunde la culpabilidad con la conciencia de culpa. Hitler es culpable moralmente aunque el crimen haya borrado toda conciencia de culpa.

Hay que decir, en tercer lugar, que la culpa es intersubjetiva. Si el delito se las tiene que ver con la ley, la culpa se ventila entre la víctima y el verdugo, entre el autor del daño y el dañado. Y esa relación le resulta fatal al verdugo porque si quiso imponerse a la víctima, acaba esta convirtiéndose en su destino. Hegel lo ve bien en *El espíritu del cristianismo y su destino*. Dice ahí que «el criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí» (Hegel, 1978, 322), es decir, la vida nos vive y un atentado a la vida afecta a la víctima pero también al que atenta contra ella. Esa vida es divina, esto es, un valor supremo que nos anima, de ahí que quien atente contra otro, atenta contra la vida y, por tanto, contra uno mismo. Y más adelante:

> En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce como destruido (en la mala conciencia), comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia (la vida destruida del otro), se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está. Este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está (*ibid.*, 323).

Al cometer un crimen y privar al otro de su vida se produce un cambio imprevisto en el autor del crimen. Más allá de la razón por la que quisiera matar (robo o política) descubre que lo hecho le afecta y le altera en lo más íntimo: en su modo de vivir. Al quitar una vida se ha quitado la vida y la vida que le queda siente la pérdida del otro como una carencia propia, por eso anhela esa vida perdida. La desea. Desea que estuviera ahí y que ojalá aquello no hubiera ocurrido.

El paralelismo con la reacción de Raskolnikov en *Crimen y castigo* de Dostoievski es evidente:

> Si maté, no fue para ayudar a mi madre. ¡Tonterías! Si maté no fue con el fin de agenciarme dinero y poder para convertirme en benefactor de la humani-

> dad. Yo maté sencillamente, maté para mí, para mí solo [...] necesitaba saber, y lo antes posible, si era yo un piojo como los demás o era una persona. Si sería capaz de trasponer el límite o no sería capaz (Dostoievski, 2011, 549).

Mata para demostrarse que él pertenece al grupo de seres elegidos, como Napoleón o César, que pueden matar en nombre de una idea o de un ideal superior, y sentirse a gusto. Pero no lo consigue. Tras el asesinato de la vieja usurera se da cuenta de que no puede seguir adelante. Reconoce que su destino está ligado al de la vida arrebatada. En lugar de marcar el destino de los demás, siente que el suyo depende de la vida asesinada.

Vemos pues que la culpa afecta al sujeto del daño en un doble sentido: en primer lugar, propicia un cambio cualitativo en el ofensor que queda debilitado, alterado, igual que un corazón que ha sufrido un infarto. Ese debilitamiento afecta a la autonomía que la Ilustración ha reconocido al sujeto racional y que le habilitaba para construir la ética y la política desde sí mismo. La culpa le obliga a ponerse bajo la autoridad de la víctima: supeditación del verdugo a la víctima en el sentido de que el crimen en lugar de demostrar la superioridad del verdugo sobre su víctima lo que consigue es revelar al verdugo que su proyecto de vida está a expensas del crimen cometido y de la víctima del crimen. El segundo cambio propiciado por la culpa en el ofensor se refiere a la responsabilidad por la culpa. El ofensor tiene que cargar con todas las consecuencias estén o no recogidas en el código penal.

3

Hay una relación entre culpa y víctima, entre conciencia de culpa y visibilización de la víctima. Si las víctimas, en efecto, no fueran visibles, es decir, no comparecieran con su demanda de justicia, podríamos pensar que con cumplir la pena estaba el crimen saldado.

La verdad es que durante mucho tiempo las víctimas han sido invisibles y no por ellas sino por políticas de la memoria. Pero las víctimas estaban ahí y eran bien visibles a los verdugos, como lo era el espectro de Banquo en *Macbeth*. Gracias a esas políticas de la memoria hemos podido contar la historia a nuestra guisa. Todo ese montaje se viene abajo tan pronto como las víctimas se hacen presentes. Como bien reconoce un Macbeth asustado: «Si los osarios y las sepulturas nos devolviesen los muertos, nuestros monumentos serían festines de buitres» (Shakespeare, 1982, 82), es decir, si los muertos se hacen presentes, adiós con nuestra representación del pasado. En lugar del cartón piedra de nuestros monumentos, aparecerían la culpa y el destino, esto es, el reconoci-

miento del daño causado a inocentes y la supeditación de nuestro proyecto vital a la vida arrebatada.

Esta manera de entender la justicia queda reforzada si consideramos la forma en que las víctimas se han hecho visibles. Rastreando la literatura sobre este particular, podemos sentar la tesis de que la visibilización de las víctimas tiene que ver con Auschwitz, esto es, con la reflexión que se ha llevado a cabo desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta hoy sobre la significación del holocausto judío[3].

Si Auschwitz es capaz de asumir ese valor simbólico con respecto a todas las víctimas, no es porque las víctimas judías sean de primera y las demás de segunda, sino porque es un acontecimiento singular y, al mismo tiempo, ejemplar. Fue como un laboratorio del mal donde se pusieron de manifiesto mecanismos ancestrales pero bien disimulados con los que se ha construido la historia que conocemos.

¿En qué consiste la singularidad? Es una *quaestio disputata*; por mi parte me quedo con la explicación que da un eminente historiador judío francés, Vidal-Naquet, cuando dice que el holocausto fue un proyecto de olvido: nada debía quedar. Nada físico debía quedar del pueblo judío para que la humanidad sin rastros físicos olvidara lo que significaba culturalmente, es decir, olvidara la humanidad, la aportación de este pueblo a la civilización mundial. Un proyecto de olvido, por eso los cuerpos tenían que ser destruidos, quemados, los huesos triturados y las cenizas aventadas. Sin rastros físicos, pensaban ellos, desaparecería su significación metafísica. Este proyecto de olvido era un desafío a la memoria, de ahí que no podamos ahora hablar de Auschwitz sin referirnos a su memoria. Lo que lo hizo único no fue que hubiera más muertos, ni que fueran más importantes, sino que era un proyecto radical y consecuente de olvido.

Para llevar adelante este propósito no bastaba la decisión del verdugo. Había que contar con una meditada estrategia que incluía, en primer lugar, a la víctima, no en el sentido de que se sumara voluntariamente a la política de exterminio, sino interiorizando que se lo merecía. Esa inducción es lo que pretendía la organización concentracionaria (por ejemplo, mediante el uso del lenguaje: los cadáveres eran «leños», «trapos», no cadáveres; «bichos», no personas); se quería así minar la autoridad moral de la víctima, haciéndola parecer igual que el verdugo, por ejemplo, mediante la confraternización de la ignominia en aquel partido de fútbol entre oficiales nazis y *Sonderkommando*. Los nazis sabían cómo romper la resistencia moral de las víctimas. Hay un límite de tormento

3. Véase Vergès, 2010, y las colaboraciones de Jean Améry, Claude Lanzmann y otros en *Les Temps Modernes* 635-636 (2005-2006).

a partir del cual no hay santidad, dignidad o heroicidad posible. Y ese límite fue sistemáticamente superado en los campos de exterminio.

Había, en segundo lugar, que tomar la iniciativa en la construcción de un discurso explicativo; iniciativa, por tanto, en la batalla hermenéutica. No olvidemos que en todo crimen hay dos muertes: la física y la hermenéutica. El asesino no sólo mata sino que lucha por invisibilizar el crimen y, para lograrlo, nada ten eficaz como privarle de significación, es decir, presentarlo como in-significante. A ello se refiere Walter Benjamin, al final de su Tesis VI: «El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer». Hay que conseguir que el asesinato no provoque emoción alguna, que se vea con absoluta naturalidad, que se pase de largo delante de él. Ese es el resultado de la batalla hermenéutica que siempre da el autor de la muerte física. Ese ocultamiento de la significación moral y política del crimen es la prueba de que el enemigo anda suelto. El historiador formado en la escuela benjaminiana tiene que saberlo y estar preparado para hacerle frente.

El hitlerismo ha mimado esta tarea. Ha sabido poner al servicio de la invisibilización del genocidio judío los viejos mecanismos que la cultura occidental ha manejado para invisibilizar la violencia antisemita y los genocidios anteriores. Si no lo consiguió del todo fue porque Hitler fue vencido, pero su batalla no ha sido en vano. Todavía hoy vemos que sigue venciendo en los negacionistas y en cuantos hacen memoria de ese pasado en un sentido histórico pero no moral.

La batalla hermenéutica no es un invento nazi. Lo que en Auschwitz se pone de manifiesto es que el criminal tiene que actuar así. Ese es su valor ejemplar. Y que si no lo hemos descubierto antes ha sido por una constelación de complicidades empeñadas en disimular su importancia.

Entre estas complicidades figura, en primer lugar, el sentimiento antisemita, tan expandido en aquella Europa. Hitler podía contar con él. También podía echar mano del prestigio del progreso, la gran palanca de la historia como explica Hegel. El progreso está engrasado con violencia y Hegel lo sabe. Su instinto filosófico le lleva, en un primer momento que le honra, a asombrarse por la brutalidad con la que el ser humano construye la historia:

> Aun cuando consideremos la historia como el ara en el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio? (Hegel, 2005, 144).

La historia se ha construido sacrificando la dicha de los pueblos, la sabiduría política y la virtud de los ciudadanos. Pero el asombro humanitario le dura dos páginas porque enseguida zanja el asunto: las víctimas son el precio del progreso y, como este es indiscutible, las víctimas son in-significantes. ¡Qué le vamos a hacer! La marcha del progreso «aplasta a su paso muchas flores inocentes» (Hegel, 2005, 168). El precio del progreso no es barato, pues consiste en sacrificar la dicha, la sabiduría y la virtud. Pues bien, el hitlerismo reclama el beneficio del progreso —de la violencia del progreso—, porque el hitlerismo es progreso y no una antigualla primitiva. Los nazis se presentaban como la vanguardia de su generación. Nada, pues, excepcional en su violencia.

Auschwitz, sin embargo, nos hace ver que progreso y barbarie pueden ir juntos. Y que lo que hay tras la invocación del progreso es la invisibilización de las víctimas del nazismo.

4

Si Auschwitz es un proyecto de olvido es, por eso mismo, una cita de la memoria. En la batalla hermenéutica que acompaña al crimen contra la humanidad aparece la memoria de las víctimas como la estrategia alternativa al proyecto de olvido que pretendían los nazis.

Reconozcamos que esa estrategia es sorprendente. Cuando los campos fueron liberados, surgió el grito ahogado de los supervivientes: «Nunca más». No añoraban los viejos buenos tiempos, ni soñaban con un mundo mejor, sino que lo vivido no volviera. «Nunca más». Y el remedio para ese fin era la memoria de la barbarie, es decir, la experiencia recibida. Ahí nace el deber de memoria. Es una propuesta endeble, incluso poco lógica. Los Aliados y los dirigentes judíos no querían saber nada de ello. Pensaban en otros instrumentos para evitar la repetición de la historia: el plan Marshall, una constitución democrática para Alemania, más educación... En cualquier caso, no mirar hacia atrás sino adelante. Entonces, ¿por qué las víctimas recurren a la memoria?, ¿por qué fiarse tanto de la memoria y darle ese protagonismo, esa responsabilidad? Pues por algo que ellas saben muy bien: han vivido lo inimaginable, lo impensable (esa producción industrial de la muerte). Ahora bien, cuando lo impensable ocurre, se convierte en lo que da que pensar. Este es el nervio de la memoria que no consiste en acordarse de lo mal que lo pasaron los judíos, sino en reconocer los límites del conocimiento, es decir, que lo impensable ocurrió, de ahí que a la hora de pensar lo fundamental para la convivencia (la ética,

la política, la estética), tengamos que remitirnos a lo que tuvo lugar y, sin embargo, escapó al conocimiento.

Quien atrapa lo que ocurrió es la memoria y se lo entrega al conocimiento para que se constituya sobre ello, para que reflexione sobre ello. Esto tiene importancia para la violencia: quien quiera combatirla no debe fiarse del todo a la razón, a la Ilustración, sino que hay que ser realista y reconocer que hay violencias que se ocultan a la razón; más aún, a veces la razón es violenta. Goya decía que «el sueño de la razón produce monstruos». Lo podemos interpretar en el sentido de que los monstruos aparecen cuando la razón duerme, pero también cuando la razón sueña. Levinas llega a decir que la filosofía occidental es una ideología de la guerra.

Lo que es importante señalar es que Auschwitz no sólo rescata la significación de las víctimas sino que, al mismo tiempo, propone un método de construcción justa de la historia. Es el «nunca más». Veamos cómo. Cuando los supervivientes son liberados expresan con un grito el significado de lo que han vivido. Ha sido tan extrema la experiencia del campo que la humanidad no puede permitirse algo parecido. Eso no debe volver a ocurrir. No salen acariciando la utopía de un futuro feliz, ni añorando los buenos viejos tiempos, sino obsesionados con que la historia pueda repetirse. Y, para lograrlo, no les basta la razón ilustrada. Se fían de su propia experiencia, de tener siempre presente lo vivido. Para que no se repita lo que nunca debió suceder, se debe recordar lo que sin embargo sucedió. Memoria de lo que nunca debió suceder y construcción del futuro sobre lo que sí ha sucedido.

El deber de memoria es un imperativo epistémico, exigido no por los dioses, ni siquiera por la razón, como el imperativo categórico kantiano. El deber de memoria es previo a la racionalidad, es su *a priori*. Cuando decimos, en efecto, que Auschwitz es lo que nos da que pensar significa que fue impensado, es decir, que escapó y escapa al conocimiento. Cuando el conocimiento echa mano de sus registros interpretativos y de sus saberes adquiridos, resulta que no consigue explicar lo que el presente lleva consigo. Tampoco es capaz de explicar *post festum* lo que ocurrió. No consigue ofrecer una etiología que explique lo que ocurrió, a pesar de que algunas mentes privilegiadas adelantaron mucho lo que luego sobrevino. Pero lo impensado e impensable ocurrió y cuando ocurre lo impensado, lo ocurrido se convierte en lo que da que pensar. La razón tiene sus límites y, lo que es peor, puede ser cómplice de la barbarie. El sueño de la razón, efectivamente, ha producido monstruos. Por eso la memoria de lo ocurrido debe servir de pauta al conocimiento racional. Esa es la lección de Auschwitz. Detengámonos aquí.

El deber de memoria se inscribe en nuestro modo de pensar una vez que hemos tomado conciencia de los límites del conocimiento y de su correspondiente pretensión de invisibilizar el sufrimiento. La memoria, al retrotraernos a lo que da que pensar, se aproxima a la figura del «acontecimiento» en la filosofía de Alain Badiou. Hay acontecimientos, dice este autor, tan cargados de significación que no encajan en esquemas interpretativos previos sino que se convierten en lo que da que pensar. Imaginemos la Revolución francesa o, en otro orden de cosas, el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima. Se puede decir que esos acontecimientos nacen innombrados. No hay esquema filosófico ni lingüístico en el que encajen sino que ellos mismos provocan el quehacer filosófico. «Es la dimensión excesiva del acontecimiento, y la tarea que el mismo propone a la política, lo que condiciona la filosofía», es decir, lo que obliga a pensar[4]. Este exceso se produce en acontecimientos históricos o incluso en expresiones artísticas que nacen sin un lenguaje de acogida sino que obligan a crearlo.

Hay un texto de Levi muy elocuente:

> El acontecimiento es algo que trasciende la verdad y no sólo porque es inefable (inexpresable), o porque no es reducible a términos lógico-racionales. Hay algo más: el acontecimiento es, desde un determinado punto de vista, perfectamente inconmensurable. Es algo que no se identifica con la idea de verdad, al menos en la versión racionalista con la que la expresamos (Levi, 2010, xxiii).

Distingue entre hechos, que pueden ser conocidos, y acontecimientos, que escapan al conocimiento. La memoria se refiere a la actualización de estos últimos. Levi confirma a su manera la distinción benjaminiana entre *Erkenntnis* (conocimiento) y *Wahrheit* (verdad). Propio del conocimiento es el juicio o la intencionalidad, es decir, la luz que proyecta el sujeto sobre el objeto. Las cosas son vistas con la misma luz que proyecta el sujeto. Se conoce conforme al modo de ser del sujeto cognoscente. La verdad por su parte es revelación, la presencia de lo ocultado. No es lo que nosotros hacemos presente sino lo que se nos hace presente. Esa presencia tiene una doble exigencia: nos invita a la acogida de algo que se nos da, de ahí el conocimiento como agradecimiento y se nos presenta como lo que da que pensar. Auschwitz es lo que da que pensar, esto es,

4. Badiou, 1989, 66. Valga la idea que tiene Badiou del acontecimiento aunque sorprende que lo ejemplifique con la revolución de Jomeini. No parece que el entusiasmo que suscitó el líder religioso iraní en la izquierda francesa haya sido confirmado por los hechos. Al fin y al cabo lo que ha tenido lugar no ha sido ningún «acontecimiento» sino, en el mejor de los casos, una repetición de lo mismo.

obliga a repensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie con una doble finalidad que se complementa: hacer justicia al pasado y evitar su repetición. Sólo evitaremos la repetición de la barbarie si hacemos frente a los daños causados por la injusticia pasada[5]. En uno y otro caso —en evitar la repetición y en hacer justicia— lo inadmisible es que la felicidad de unos (ayer, los nazis; hoy, nosotros) sea al precio de la infelicidad de otros (ayer, los judíos; hoy, las víctimas de la violencia).

Pues bien, como el deber de memoria se inscribe en nuestro modo de pensar, hay que concluir que eso vale a la hora de interpretar lo que ocurrió en Auschwitz y lo que ocurre en muchos otros acontecimientos. Nuestra generación está marcada de por vida por este descubrimiento que Tadeusz Borowski tan bien expresa: «No hay belleza si está basada en el sufrimiento humano. No puede haber verdad que silencie el dolor ajeno. No puede llamarse bondad a lo que permite que otros sientan dolor» (Borowski, 2004, 59). No podemos pensar, a partir de ahora, sin tener en cuenta la memoria, el «deber de memoria», o mejor, la aparición de un Nuevo Imperativo Categórico, que consiste en repensar todo a la luz de la barbarie, o aun, desde la oscuridad de la barbarie.

Aclaremos, por tanto, que la memoria no es un recuerdo benevolente o compasivo con lo que les pasó a los judíos en los campos de exterminio. Es mucho más que eso. Es pensar y construir nuestro tiempo con una lógica distinta a aquella que llevó a la barbarie.

5

El Nuevo Imperativo Categórico consiste en orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita[6]. Se trata, pues, de repensar los campos de la razón teórica y práctica desde la experiencia de la barbarie.

Esa perspectiva cambia, en primer lugar, la idea de razón. Como ya hemos visto, pasamos de una racionalidad en la que la memoria es *a posteriori*[7] a otra en la que es *a priori* en el sentido de que ella trae al presente lo impensado que da que pensar.

5. Nada tiene que ver este deber de memoria con las políticas de la memoria del vencedor que obliga a cultivar la propia mientras persigue la de los vencidos, como ocurrió con el franquismo. El deber de memoria se refiere a la memoria de las víctimas.

6. Dice Adorno: «Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita» (Adorno, 1997, 6, 358).

7. En Platón la memoria es un *a posteriori* del conocimiento. En el *Menón* hay tres tanteos interpretativos de esta tesis: desde decir que el alma inmortal lo sabe todo en su

En segundo lugar, la idea de realidad que solemos confundir con facticidad. La realidad, en efecto, son los hechos, por supuesto, pero también los «no-hechos». Lo que pudo ser y no consiguió llegar a ser, eso también forma parte de la realidad. Esto tiene su importancia para el conocimiento porque si este pretende conocer la realidad tendrá que hacerse cargo también de los vencidos de la historia, de lo que fracasó, de los sueños dormidos en los escombros de la historia. No es lo mismo conocer los hechos que los no-hechos. De los hechos se encarga el conocimiento científico que analiza e interpreta lo que hay; los no-hechos se nos revelan, salen al encuentro, nos asaltan. El arte sabe mucho de esta forma de conocimiento. Pensemos en Chillida. Los vacíos o huecos de sus grandes esculturas son como las ausencias de los no-hechos que se hacen presentes en la obra, formando parte del volumen artístico. Esos vacíos materialmente son nada, pero en la obra se convierten en un potente revulsivo capaz de traer mundos extraños a la obra y de alterar con su nadería la contundencia de los materiales usados (hierro forjado u hormigón). Observamos, en efecto, cómo los hierros acusan esa presencia retorciéndose o quebrándose, determinando así el presente y lo presente.

También altera, en tercer lugar, el planteamiento moral. Auschwitz debe ser recordado moralmente y no sólo históricamente. La modernidad ha construido una filosofía moral basada en la autonomía del sujeto, de ahí la importancia de la buena conciencia o de la dignidad. Para Kant lo grande de la humanidad consiste en ser siempre un fin y nunca sólo un medio. Eso le da una dignidad incomparable porque el reconocimiento de mi dignidad me lleva a reconocerla en los demás, en reconocerlos sujetos de un reino de fines. Tenemos que revisar ese planteamiento porque en Auschwitz no hubo dignidad, ni lugar para la buena conciencia. Levi nos recuerda que se salvaron los peores. ¿Fueron unos inmorales? Como no podemos permitirnos ese juicio, tenemos que hacer un doble movimiento: suspender, en primer lugar, el juicio moral sobre el comportamiento de las víctimas en el campo y ser muy prudentes sobre la

existencia mítica, hasta que donde está todo sabido es en el lenguaje. En un caso y en otro el conocimiento humano es reconocimiento. El experimento con el esclavo es significativo. Sócrates quiere demostrar su teoría de la memoria preguntando al esclavo. Mediante sabias preguntas el indocumentado esclavo acabará demostrando sus conocimientos matemáticos.

Digo que en este caso la memoria es un *a posteriori* del conocimiento porque el conocimiento ya ha tenido lugar y lo que hace la memoria es reconocerlo. Ese reconocimiento gracias a la memoria no es mera repetición de lo ya sabido, sino que es una auténtica creación. Es el paso de un conocimiento recibido (*doxa*) a otro razonado (*episteme*). El puente es la memoria que está compuesta no de piedras sino de preguntas que despiertan o sacan a la luz las razones profundas que sustentan las opiniones (Lledó, 1984, 197-201).

«zona gris», es decir, sobre la participación material de los propios deportados en la consumación del crimen. No tenemos autoridad sobre ello. Y, en segundo lugar, replantearnos el sentido moral, el nuestro, el de los que estamos fuera del campo. La única ética posible consiste en responder a la pregunta que nos hace Levi con la frase que da título a su libro de memorias: «Si esto es un hombre». En el *Lager* muere la ética de la dignidad o de la buena conciencia y nace la ética de la alteridad o de la responsabilidad. Ser bueno es hacerse cargo del otro, de la inhumanidad del otro. Nos podemos preguntar qué diferencia hay entre, por un lado, el imperativo kantiano que nos manda considerar al otro como fin y nunca sólo como medio y, por otro, hacernos cargo de la inhumanidad del otro. Hay una diferencia pues en el primer caso es nuestra conciencia la que decide sobre lo bueno y lo malo al ser ella la que sentencia si lo que es bueno para nosotros es bueno para los demás, mientras que en el segundo caso la iniciativa está en el otro que nos interpela.

El Nuevo Imperativo Categórico obliga, en cuarto lugar, a repensar cómo se construye la historia, es decir, el lugar de la violencia en la política. Auschwitz, que nos representamos como la personificación de la barbarie, no es, sin embargo, la negación del progreso. Esto conviene tenerlo en cuenta porque domina en el hombre moderno la idea de que el progreso supone alejamiento de la barbarie, de suerte que podemos identificar civilidad e incluso moralidad o humanidad con progreso. Pues bien, Auschwitz desmiente ese supuesto y demuestra que el nazi podía tocar el piano por la noche, leer poesía por la mañana y torturar a mediodía[8]. Benjamin señala en su Tesis VIII esa afinidad entre progreso y fascismo. El fascismo es un artefacto moderno porque funciona con las reglas del progreso: hace avanzar la historia, crea riquezas, multiplica el poder, desarrolla la ciencia, resuelve problemas enquistados.

El progreso puede ser catastrófico. Auschwitz y el progreso coinciden en algo tan definitivo como recurrir a las víctimas para construir la historia, en el sobreentendido de que alcanzar objetivos conlleva costes humanos y sociales. Es posible que los nazis lo hicieran apáticamente y el político democrático lo acepte con pesar, pero ni uno ni otro abandonarán su proyecto por el mero hecho de que cueste víctimas. De ahí la vecindad entre barbarie y progreso.

Es cierto que el fascismo no agota todas las posibilidades del progreso. No se trata por tanto de demonizarlo. Puede ser de otra manera si se decide a repensar críticamente la relación entre política y violencia; más

8. George Steiner se preguntaba precisamente «cómo tocar a Schubert por la noche, leer a Rilke por la mañana y torturar a mediodía» (Steiner, 2000, 68).

precisamente, la relación entre política democrática y violencia. Adorno da una pista cuando dice que no es lo mismo colocar a la humanidad como el objetivo del progreso que al progreso como objetivo de la humanidad (Adorno, 1997, 10/2, 619). En este segundo caso, las víctimas están servidas si lo pide el progreso. Sólo en el supuesto de que el progreso fuera un medio al servicio de la humanización del mundo, podríamos pensar en una lógica política que cuestionara sustantivamente la violencia.

Ahora bien ¿qué significa políticamente colocar a la humanidad como objetivo del progreso? Quizá no haya mejor respuesta a esta pregunta que entender la humanidad como justicia. Es lo que, según Freud y Tugendhat[9], diferencia al ser humano del animal. Si lo propio de la animalidad es el poder, el dominio del más fuerte sobre el resto, lo característico de la humanidad sería el «entre todos», el «por igual». La justicia sería, según Freud, lo propio de la humanidad. Se trataría entonces de recolocar la política en clave de justicia.

Pero para proseguir en este camino es obligado no perder de vista el contexto anamnético en el que nos encontramos. Pensar anamnéticamente la justicia es comprenderla negativamente, esto es, como respuesta a la injusticia o injusticias que se cometen sobre aquellos seres humanos sacrificados por la razón que sea. Estamos por tanto abocados a una justicia que arranque de la memoria de la injusticia.

6

¿Cómo se articula esa justicia negativa? Como respuesta a los daños que han sufrido las víctimas. Los daños son las preguntas que persiguen construir una historia sin violencia, lo que sólo es posible si interrumpimos la lógica con la que se ha construido la historia. Hacer justicia a las víctimas es como desarmar la historia, es decir, desactivar los mecanismos que sólo funcionan con el combustible del daño.

Y es aquí, precisamente aquí, donde resulta capital el planteamiento de Karl Jaspers. Lo que este autor vio con claridad es que los nuevos tiempos que se abrían tras la derrota del fascismo conllevaban un cambio de lógica. No se refería sólo al cambio externo que tanto preocupó a los países aliados vencedores (un cambio económico con el plan Marshall; un cambio político, imponiendo a Alemania una nueva Ley Fundamental, etc.), sino también al «cambio interior» que conllevaba la elaboración de la culpa en todas sus dimensiones y por todos los afecta-

9. Me permito remitir aquí a Mate, 2011, 72.

dos. Ni impunidad, ni contador a cero; por eso, si hablamos de un nuevo orden justo, hay que referirse al delito y a la culpa.

La justicia referida al delito se consigue restituyendo la autoridad de la ley violada y ese es el objetivo del castigo. Pero ¿cómo se expresa la justicia en relación con la culpa? El único camino es rastrear los daños materiales que causa el crimen y que se traducen en culpa.

6.1. Ese desglose es importante puesto que nos permite tomar conciencia de la complejidad de una violencia que no mata por matar, para comer, por odio, por venganza o porque esté en guerra. Utiliza, más bien, lo más serio de la creación, la vida humana del otro, como un medio —como un «argumento»— al servicio de unos fines políticos, declarados por el actor de la violencia como superiores a la existencia humana. También nos debe permitir detectar las diferencias entre violencias políticas distintas, por ejemplo, la nazi y la etarra. Ahora bien, pese a su incomparable diferencia, hay un punto en común que da idea de la trascendencia de la violencia política: se utiliza la vida humana como medio para conseguir objetivos políticos. El terrorismo degrada al ser humano, entronizando en su lugar ideas o ideales indiscutibles y tan superiores que por ellos se mata. La raza aria o el pueblo vasco emergen como el valor máximo destinado a destronar la humanización del mundo.

Hay al menos tres tipos de daños: unos son personales; la violencia mata, amenaza, extorsiona, mutila a personas concretas. Son daños que afectan a personas, incluyendo en ello la victimación de sus próximos, que piden justicia. Pero hay también daños políticos: la negación de la ciudadanía de la víctima. La bala que mata lleva un mensaje dirigido a la víctima: tú estás de más en la sociedad por la que nosotros luchamos. Y hay, en tercer lugar, daños sociales. En este caso la víctima es la sociedad que sufre los daños producidos por la violencia. ¿Qué daños? La fractura y el empobrecimiento de la sociedad. La sociedad queda, en efecto, dividida entre quienes valoran positivamente el asesinato y quienes lo condenan; entre quienes lo festejan y aquellos que lo lloran. Y, además de dividida, empobrecida. Se ha privado, en efecto, de hombres buenos y justos, y se ha privado de lo mejor de los hombres malos porque han pasado a ser delincuentes; se ha privado de los que han emprendido el camino del exilio exterior o interior, un dato este del exilio a tener en cuenta cuando se hable de acercamiento de los presos[10].

10. ¿Cómo se acerca al exiliado? No hay mejor antídoto contra el patrioterismo, el abertzalismo, que la figura del exiliado, es decir, la experiencia de quien es expulsado de una patria que confunde ciudadanía con valores inanimados como ser de la misma sangre,

Notemos que los sujetos del daño, aunque diferentes —en un caso son personas y, en el otro, la sociedad—, están relacionados. Sin la víctima personal no habría víctima social, pero son distintas, de forma que cuando hablemos de víctimas no tenemos que pensar sólo en lo que habitualmente pensamos sino también en la sociedad como sujeto dañado que pide justicia. Cada sujeto plantea exigencias de justicia propias: las personas, reparación de lo reparable y memoria de lo irreparable; la sociedad, que se suture la fractura y que se recupere lo perdido.

Hay que reseñar finalmente el daño que la violencia política opera en el propio agente ofensor. Es Primo Levi quien dice que «destruir al hombre es difícil, casi tanto como crearlo». No es fácil ni breve. El hombre está hecho para vivir. Para llegar a la conclusión de que el otro tiene que morir, hay que andar un largo camino, o mejor, hay que desandar y renunciar a valores y conquistas humanitarias que han costado mucho. Detrás de cada crimen hay una larga marcha atrás hacia la deshumanización. «Matar a un hombre es matar a un ser humano y no defender una doctrina», decía el humanista Castelio al tirano Calvino. Y no se mata impunemente a un ser humano porque es mucho lo que muere cuando se mata. Si algo revela el estudio del proyecto nazi de exterminio de judíos, gitanos u homosexuales, es que la deshumanización alcanza al que toma la decisión de matar y al que interviene en cualquiera de los momentos de su ejecución. Ese aspecto lo recoge bien el escritor Jorge Luis Borges en su relato *Deutsches Requiem*. Aquel oficial nazi que va a ser ajusticiado reconoce que mataba inocentes para matar la compasión que a veces renacía en él. La compasión, él no podía permitírsela. El precio del asesinato es la propia deshumanización. Este daño que el terror provoca en sus responsables no se borra ni con el abandono de las armas ni siquiera con el cumplimiento de la pena que el derecho penal prevé para el delincuente.

Todos estos daños —a la víctima, a la sociedad, a sí mismo— sobreviven al adiós a las armas y están y siguen ahí mientras no sean elaborados uno a uno. En *El proceso* de Kafka se cuenta la condena de un inocente, Josef K. Cuando lo ejecutan, comentan sus asesinos que murió «como un perro». Pero no era un perro porque su muerte ignominiosa,

de la misma etnia o de la misma tierra y vuelve a su tierra consciente de que, aunque uno tenga su casa, es mucho más que su casa. El exiliado sabe que uno tiene su casa, es decir, nace en el seno de una comunidad que tiene una lengua y unas tradiciones y unos gustos muy determinados y determinantes; pero esa misma persona, enraizada en un tiempo y lugar, ha hecho la experiencia de que uno es más que su casa pues puede aprender otras lenguas, transterrarse y cambiar de costumbres o de religión. La experiencia del exiliado pone al descubierto los límites del nacionalismo.

se apresura a escribir el narrador, «fue como si la vergüenza le hubiera sobrevivido». La sangre del inocente persigue a sus asesinos llenándolos de vergüenza, pero también a nosotros si no vemos en el asesinado a una víctima que pide justicia.

6.2. Quien piense que la vida humana o su muerte no pueden ser medios o instrumentos políticos, tiene que enfrentarse a esos daños en clave de justicia, es decir, tiene que reconocer que son daños injustos, inmerecidos. Son injusticias.

Y la pregunta es: ¿cómo hacerles justicia? Digamos que a los daños personales mediante la reparación de lo reparable y memoria de lo irreparable; a los daños políticos por medio del reconocimiento del carácter ciudadano de las víctimas; y a los daños sociales… ¿cómo se hace justicia a una sociedad dividida y empobrecida por la violencia?

El término *reparación* implica el reconocimiento de daños infligidos a las víctimas directas y a su entorno. Plantearse la reparación significa hacerse cargo personalmente de esos daños. (Y no remitir la reparación al Estado, como si no fuera con uno. Por supuesto que el Estado tiene un responsabilidad subsidiaria). Pero hay más. La mayoría de los daños personales son irreparables. Podemos hablar de reparación en relación con un coche, una casa, un trabajo, unos estudios, pero ¿cómo reparar una vida quitada, una pierna amputada, la angustia vivida, los sufrimientos de un secuestro o de una simple amenaza? Hay daños irreparables y esos no pueden ir al baúl de los olvidos. Quien tiene que hacer memoria de estos daños irreparables es, en primer lugar, el victimario, pero también la sociedad en su conjunto. Walter Benjamin, sin embargo, privilegia en su Tesis II la memoria de los descendientes de las víctimas, otorgando a los nietos el poder —es verdad que un «débil» poder mesiánico— de hacer justicia a los abuelos. La forma de justicia en esos casos es la memoria de lo irreparable, una memoria que debe alcanzar a los victimarios y a la sociedad.

El término *reconocimiento* se refiere a los daños políticos que causa la violencia. La acción terrorista contiene un mensaje para la víctima, a saber, que ella no cuenta para esa sociedad por la que ellos, los violentos, luchan. Es, de hecho, una negación de su ciudadanía. En la figura de la víctima se pone de manifiesto el carácter excluyente de la ideología del victimario. Hablar de reconocimiento en este contexto quiere decir reconocer su condición de ciudadanos no sólo jurídicamente, que siempre lo serán, sino socialmente. El barrio y el pueblo tienen que expresar con gestos inequívocos esa ciudadanía. Y eso significa hacer desaparecer los nombres de los victimarios de calles y plazas porque no se lo merecen. También reconocer la ejemplaridad de las víctimas en un punto: ellos, los hasta ahora tratados

como superfluos, representan algo que la nueva sociedad no puede permitirse, a saber, construir una comunidad con exclusiones.

El término *reconciliación* apunta a los daños sociales que conlleva la violencia terrorista. El crimen político no sólo afecta al otro (al considerado superfluo) sino también al «nosotros»: queda dañada la propia sociedad porque el crimen la divide (entre quienes lloran y festejan la muerte) y la empobrece. Esa sociedad, en efecto, queda privada del victimario, que pasa a ser un delincuente (por no hablar de la deshumanización que produce el crimen en quien lo comete), y de la víctima, por razones obvias; pero también de muchos otros ciudadanos que emprenden el camino del exilio exterior o interior; sin olvidar el fomento en los más de la indiferencia ante el crimen, una forma particularmente perversa de la inmoralidad social.

Se trata, pues, de recuperar para la sociedad a la víctima y al victimario[11]. Este punto debe ser bien entendido: es la sociedad en su conjunto la que, al haber sido dañada en su estructura, exige que hagamos frente a los daños causados por la violencia terrorista. Son daños o injusticias causados a través del daño, digamos esencial, a la víctima, pero son daños a la sociedad que comprometen al conjunto de la sociedad. Esa sociedad así maltratada pide que se le haga justicia.

Es de justicia reparar el daño social. Es, pues, de justicia recuperar para la sociedad a víctimas y victimarios porque su pérdida es lo que ha hecho daño a esa misma sociedad.

¿Cómo se recupera a la víctima? Hay en ella algo irrecuperable y la única forma de recuperación es la memoria de lo irrecuperable. Pero, no obstante eso, podemos hacer mucho por su recuperación. Me refiero a todo lo que cabe en el capítulo del reconocimiento al que me he referido anteriormente.

¿Cómo se recupera al victimario? Aquí hay dos estrategias. La primera sigue la senda del derecho penal que recurre al castigo y al cumplimiento de la pena para lograr la reinserción. La segunda, que consiste en una nueva presencia del victimario en la sociedad, es resultado de un «cambio interior» que se logra si se elabora la culpa.

Ya hemos visto cómo la culpa es un proceso subjetivo cuyo motor es la propia conciencia. Lo que hay que precisar, en primer lugar, es que es un proceso que lleva su tiempo. Lady Macbeth se mofa de su esposo

11. Con este planteamiento nos alejamos de otras teorías de la reconciliación que son inaceptables sea porque la confunden con «normalización», sea porque connotan la idea de que víctimas y victimarios son equidistantes de un punto o consenso al que tienen que acercarse al precio de renunciar a algo propio. No es eso.

cuando a este le asaltan los primeros remordimientos. Uno se los puede quitar de encima con la facilidad con la que se limpia las manos. Pero al final de la obra vemos cómo ella, enloquecida por el peso de la culpa, se lava una y mil veces como si sintiera «ahora clavados sus crímenes en sus manos». Lleva su tiempo y tiene sus fases. Uno puede sentirse culpable de infringir la ley pero no de la sangre derramada, como le ocurre al protagonista de *Crimen y castigo*, que se lamentará de «haber matado un principio pero no a una persona». Sólo mucho más tarde reconocerá que «no maté a la vieja sino a mí mismo». Y, aun entonces, le estará vetada la «bendición» del arrepentimiento

Fundamental para la elaboración de la culpa es la presencia de la víctima. Ella tiene el secreto de por qué la acción criminal no fue un acto grandioso, ni un acto heroico, ni la defensa de un ideal, ni un acto de liberación, sino un acto culpable. Ella, su sufrimiento, es la respuesta a la naturaleza del acto. Bastaría mirarse en ella para reconocerlo[12].

El segundo paso de este complejo proceso que arranca con la conciencia de culpa es el arrepentimiento, es decir, desear la vida negada. El criminal ha llegado a esa conclusión porque no juzga válidos los motivos del crimen y, sobre todo, porque ha hecho la experiencia en sus propias carnes de que al matar al otro se ha destruido a sí mismo. Como dice Raskolnikov a Sonia, «a quien maté fue a mí mismo y no a la vieja. De esta manera me maté yo para siempre...».

Notemos que hay una gran distancia entre reconocer el delito y arrepentirse. Para lo primero basta saber que se ha infringido la ley y que se es merecedor del corriente castigo[13]; para lo segundo hay que adentrarse en el capítulo del daño que se hace al otro y que se hace a uno mismo. Ambos están relacionados. No se trata de dar más valor a la vida propia que a la otra, sino de experimentar que la vida propia depende del otro. Si en un momento pensó demostrar la superioridad propia sobre la de la víctima, matando, lo que ahora experimenta es la autoridad del otro. La herida que deja el crimen en uno mismo es la subordinación de la vida propia a la de la víctima.

12. La culpa puede sobrevivir al cumplimiento de la pena y también lo puede condicionar. Alguien que se sepa culpable, en el sentido que aquí se dice, está en mejores condiciones para incorporarse a la sociedad que si pasa más tiempo en prisión: «Sólo en eso reconocía su delito: en que no lo había soportado y se había entregado a la justicia», dice el narrador (Dostoievski, 2011, 694).

13. En *Crimen y castigo* Raskolnikov lo que reconoce es que al principio no pudo soportar el peso del crimen. Se reconoce culpable de no haber estado a la altura del ser extraordinario que quería ser.

El tercer paso consiste en solicitar el perdón de la víctima que podría liberarle de la culpa. El perdón es gratuito, aunque no gratis. Es gratuito porque nadie puede obligar a la víctima a concederlo. El perdón es siempre un don, lo que no quiere decir que sea arbitrario, como dice Robert Antelme, un superviviente de los campos nazis y autor del imprescindible relato titulado *La especie humana*. Lo que la víctima no puede hacer, dice, es invocar la venganza para denegar el perdón. Lo inaceptable de la venganza, sigue diciendo, es confundir al criminal con el crimen, es decir, identificar de tal manera al autor del crimen con su acción criminal que le neguemos la posibilidad de hacer otras acciones buenas o de arrepentirse. El victimario que se sabe culpable es otra cosa que su acción criminal. Gratuito, por tanto, porque es un don, aunque no puede escudarse en la venganza para denegarlo porque eso sería rebajarse al nivel del antiguo criminal. Pero no es gratis pues exige la conciencia de culpa y el arrepentimiento. El objetivo del perdón es la solicitud de una segunda oportunidad. El ofensor, que se sabe autor de una acción perversa pero capaz de otras acciones porque no se identifica totalmente con lo hecho, demanda a la víctima la oportunidad de demostrar que puede comportarse de otra manera con ella.

Abundan testimonios de víctimas y de victimarios que avalan la tesis de que el perdón libera. Libera al victimario de su relación con la culpa y a la víctima del peso de ser víctima. Hay que añadir a renglón seguido que el perdón supone una prueba de humanidad a la víctima que puede o no perdonar.

En *El malestar en la cultura* Freud sostiene que «el primer requisito cultural es el de la justicia» (Freud, 2007, 87), es decir, el acto que constituye la cultura —o la «vida humana»— es un acto de justicia entendiendo por tal un tipo de relación social sin imposición de uno sobre otro u otros. Es también el punto de vista que defiende Ernst Tugendhat cuando dice que la justicia, es decir, la toma de decisiones compartida por todos, es el primer rasgo de la humanidad del ser humano, es decir, ese modo de ser que despide el modo de ser animal, caracterizado por el poder, por la imposición de uno sobre los demás. La justicia así entendida sería incluso anterior a la aparición de la moralidad.

Una opinión diferente es la de Calderón, el autor de *La vida es sueño*. Segismundo es castigado, siendo inocente, a llevar una vida animal. Su padre lo apartó de los hombres al tomar en serio un sueño. Él mismo se ve como un animal: «Soy un hombre de las fieras y una fiera de los hombres», dice de sí mismo. Cuando por fin es liberado, devuelto al mundo de los hombres, y reconocida su dignidad de príncipe y de soberano, pudiendo optar por la venganza contra quienes le han arrojado del tro-

no y de la condición humana, se decide por el perdón. El primer gesto de ese ser humanizado es el del perdón. Ese momento es grandioso: «Y cuando fuera, escuchadme, / dormida fiera mi saña / templada espada mi furia / mi rigor quieta bonanza, / la fortuna no se vence / con injusticia y venganza, / porque antes se incita más. / Y así, quien vencer aguarda / a su fortuna, ha de ser / con prudencia y con templanza». Opta por el perdón y además generosamente, con sacrificio personal, porque enamorado de Rosaura acepta que se case con Astolfo, su rival.

Puede que en Calderón mande una tradición teológica, la cristiana, que liga la humanidad del ser humano al hecho de ser perdonado y, consecuentemente, al deber de perdonar. En el cristianismo la condición humana está marcada por un pecado de origen. La historia del ser humano comienza, como dice Taubes, el octavo día de la creación, cuando Adán hace uso de su libertad siendo su primera decisión una transgresión. Dios interviene en esa historia con la gracia del perdón para que pueda construir la historia desde la libertad y pueda también reconciliar lo que el mal uso de la libertad fractura. Eso marca al ser humano, que tendrá que entender su existencia humana como un acto de perdón de los demás: «Como Dios os perdonó, perdonaos también vosotros» (Col 3,13). Pablo explica la función arcóntica de Cristo en virtud de que asume la condición humana para expresar el perdón de Dios y posibilitar la existencia de una humanidad reconciliada: «Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5, 17-18).

El cristiano se juega la humanidad en el perdón y eso plantea una grave pregunta a la víctima que, conforme a su derecho, no quiere perdonar. Un amigo judío me lo preguntaba dolorosamente. Y yo no sé qué responder. Quizá Derrida, cuando afirma una y otra vez que el perdón es de lo imperdonable, esté señalando a esta tradición, la cristiana, que liga tan decididamente la humanidad con este exceso que es la gratuidad del perdón.

La reivindicación del perdón como virtud política es un asunto harto polémico. Evoquemos al menos este triple debate. El primero se refiere a la naturaleza del perdón. Para Jacques Derrida, «el perdón es de lo imperdonable». Decimos, sí, que el perdón es un don, pero ¿es incondicionado o exige ser demandado y que lo haga un sujeto arrepentido? Derrida lleva tan lejos el carácter de don que sólo merece el nombre de perdón el que perdona incondicionalmente (Derrida, 1996, 108 y 117). Si el perdón está supeditado a alguna condición, entonces más que perdón hay contrato o, sencillamente, trato. Derrida acepta el perdón condicionado, como el que aquí manejamos, pero como un mal menor. Para la democracia con

la que él sueña —«la democracia por venir»— el perdón incondicionado será condición necesaria. Digamos que Derrida en esta arriesgada tesis se aferra al perdón *qua* don y lo lleva a sus últimas consecuencias. Gracias a esa radicalidad sabemos hasta dónde puede llegar el perdón, aunque no haya que despreciar el perdón condicionado que, si es perdón, tiene necesariamente un grado irreductible de gratuidad. Nunca el pago en arrepentimiento, por ejemplo, podrá satisfacer cumplidamente lo que el perdón tiene de gratuidad. Tiene razón Derrida en salvar la gratuidad del perdón, pero no la tiene si piensa que ese punto de gratuidad está ausente en el caso de un arrepentido. El arrepentimiento no es billete para comprar el perdón. Ningún arrepentimiento se lo merece.

La segunda reflexión va en dirección opuesta. Me refiero al peligro de frivolización cuando se pide perdón para cumplir un requisito burocrático en vista a mejorar la situación carcelaria personal o, también, cuando se utiliza como arma política, tal y como ha ocurrido en muchas de las declaraciones surgidas con motivo del abandono de las armas por parte de Eta. El coordinador de Lokarri, organizador de la Conferencia de Paz que precedió al alto el fuego, dice, por ejemplo, que «Eta debe reconocer el daño causado, pero no pedir perdón». Una parte del clero guipuzcoano de base, afín al nacionalismo, precisa por su parte que «el perdón debe ser mutuo». Y para acabar de rematar la faena no falta quien, desde el lado opuesto al nacionalismo, ridiculice lo del perdón como si fuera una vulgar «confesión». Esto de Eta, nos dicen, no es como una riña de colegio donde el vencido lo que tiene que decir es «me rindo» y sanseacabó. Preguntan desafiantes qué es lo que aporta el perdón al daño causado. Hay que celebrar que Eta llegue a «reconocer el daño causado». Pero eso ¿qué significa? El daño causado no es una pupa que se cure con una tirita. Son más de ochocientos asesinatos, por no entrar en los amenazados y obligados al exilio exterior o interior. Reconocer el daño es reconocerse culpable de daños inconmensurables, como privar de la vida o de la libertad a un ser inocente. Si uno es consecuente con ese reconocimiento no puede evocar la estrategia del ventilador, ni esconderse tras la culpabilidad de los demás. La sinceridad del reconocimiento de la propia culpa no es negociable.

Finalmente, la tentación de las simetrías entre sufrimientos y la equidistancia respecto a todos. Hay que decir de entrada que las víctimas se dan en todos los campos: entre republicanos y entre franquistas. Ha habido víctimas de Eta y del Gal y todas merecen la misma consideración. Quien ha entendido a una víctima entiende a todas. No puede ser que cada cual tenga sus víctimas. Quien entienda a las víctimas de Eta, debería entender a las del Gal y a las de la Guerra Civil. Pero hay que

huir de las simetrías: no todos los sufrimientos son iguales (el de los familiares de presos de Eta y el de los familiares de una víctima de Eta) ni todos los muertos son víctimas. Jorge Semprún cuenta en *El largo viaje* cómo, al día siguiente de la liberación del campo de concentración de Buchenwald, algunos supervivientes deciden ir a Weimar, la población cercana y prohibida durante el tiempo de cautiverio. Al llegar andando él siente la necesidad de detenerse y visitar una casa de la entrada. Le recibe una señora, asustada al ver a un exprisionero con su inconfundible pijama. Semprún pide que le enseñe la primera planta con excelentes vistas. La señora se siente alagada por el buen gusto del visitante y le muestra con orgullo la sala de estar, tan confortable y apacible. Pero Semprún busca otra cosa: «Señora», le dice, «al atardecer, cuando las llamas desbordaban la chimenea del crematorio ¿veían ustedes las llamas?». La mujer alemana descubre de repente las intenciones del visitante. Se sobresalta, retrocede llena de miedo, y le suelta a bocajarro: «Mis dos hijos, mis dos hijos han muerto en la guerra». Y escribe entonces Semprún algo que no deberíamos olvidar:

> Me echa como pasto los cadáveres de sus dos hijos, se protege tras los cuerpos inanimados de sus dos hijos muertos en la guerra. Intenta hacerme creer que todos los sufrimientos son iguales, que todas las muertes pesan lo mismo. Al peso de todos mis compañeros muertos, al peso de sus cenizas, opone el peso de su propio sufrimiento. Pero no todas las muertes tienen el mismo peso, por supuesto. Ningún cadáver del ejército alemán pesará jamás el peso en humo de mis compañeros muertos (Semprún, 2004, 158).

No todos los sufrimientos son iguales, aunque todos merecen nuestra solidaridad por lo dicho a propósito de la «culpa metafísica». También hay que distinguir entre víctimas del terrorismo y muertos o asesinados[14]. Finalmente hay que tener en cuenta la graduación en el reconocimiento de las víctimas. Aunque víctimas hay en todos los campos o bandos, hay un tiempo o *kairos* para cada reconocimiento. Digo esto porque en Alemania, por ejemplo, ha habido que esperar más de medio siglo para poder empezar a hablar de los «alemanes como víctimas». Sabíamos que hubo muchos alemanes que fueron victimizados por soldados de los ejér-

14. Yoyes, asesinada por Eta, ¿puede ser considerada una víctima del terrorismo? Fue, desde luego, asesinato, pero no se la debería considerar víctima del terrorismo porque, aunque fuera inocente respecto al daño que se le causa, falta intencionalidad política en el crimen, es decir, quien la asesina no ve en ella a un representante del sistema político contra el que lucha Eta (la democracia española). La intencionalidad política del crimen es fundamental a la hora de definir el acto terrorista. Ella no representaba un sistema alternativo al de los matones. Fue más bien un ajuste de cuentas.

citos aliados. Los relatos sobre violaciones, venganzas, asesinatos, torturas, etc., del ejército soviético eran bien conocidos, pero sólo se pudo hablar de ellos cuando la opinión pública alemana había interiorizado bien que los judíos fueron víctimas y que fueron victimizados con la complicidad o la indiferencia de los alemanes. Lo mismo podría decirse a propósito de las víctimas de Eta.

7

A ese proceso que desencadena la memoria y que acaba en el perdón[15], podríamos llamarlo proceso de reconciliación, si aspiramos a una superación de la situación y, por tanto, a un «nuevo comienzo». El punto de partida es una situación conflictiva en la que hay víctimas y victimarios que dan señales de querer salir de esa situación. La víctima expresa esa voluntad haciéndose visible y el victimario, abandonando la lucha armada. Lo que procede entonces es elaborar la experiencia vivida por una y otra parte. La elaboración de la víctima conlleva demanda de justicia, que es personal y social, como hemos visto. Hablamos de la justicia debida a personas concretas, objetos del daño terrorista. Pero también hay un daño a la sociedad que clama justicia.

El victimario, por su parte, tiene que elaborar su experiencia a través de un largo proceso cuyo primer paso es el reconocimiento de la culpa, culpa legal y, sobre todo, moral porque no sólo ha infringido una ley sino que ha hecho daño al otro y a sí mismo.

Este doble atentado afecta a su identidad. Si al matar pretendió demostrar la superioridad de sus ideas, imponiéndose al otro hasta matarle, ahora descubre que depende de él.

En ese proceso de elaboración de la culpa muere un tipo de sujeto y nace otro. Muere el que se pensaba tan superior que se sentía justificado para matar. Y nace otro que al asumir su culpa construye su identidad desde la autoridad de la víctima. El «cambio interior» ha tenido lugar y ese sujeto renovado está listo para hacerse presente con voz propia en la nueva sociedad.

Podemos pensar entonces en una nueva era política que nos convoca a todos: a las víctimas a las que reconocemos su ciudadanía y, con ella, el rechazo a una sociedad con exclusiones; a los victimarios que piden

15. «El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado el peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria» (Ricoeur, 1995, 195 s.).

a las víctimas una segunda oportunidad porque reconocen que son ellas la puerta giratoria que da entrada a la ciudad; a toda aquella parte de la sociedad que consintió por activa o por pasiva y que se sabe moralmente culpable.

Se lo debemos a las nuevas generaciones que nos están esperando. A las mismas a las que se dirigía Manuel Azaña en su discurso del 18 de julio de 1938, pidiendo «paz, piedad, perdón»[16]. Nos pedía que optemos por vivir en paz, pero no a cualquier precio, sino desde la compasión y el perdón. La compasión nos invita a fijarnos en el sufrimiento ajeno más que en el nuestro. Y también habla de perdón porque quien recurre a la muerte para resolver un conflicto en una sociedad democrática, siembra el mundo de sufrimiento y queda marcado. Tengamos en cuenta que Azaña reconoce a los muertos de la Guerra Civil la grandeza de héroes, algo difícil de admitir en el caso de los etarras que practicaban el tiro en la nuca sin exponerse lo más mínimo. Pues bien, incluso esos, los héroes, son culpables y tienen que pedir perdón.

Los culpables, cualquiera que sea su origen, andarán errantes hasta que pidan a las víctimas una segunda oportunidad para demostrarles que pertenecen al mundo de los humanos. La víctima tiene en sus manos el don de liberarse a sí misma y de liberar al otro.

16. Decía Azaña: «Es obligación moral sacar de la musa del escarmiento el mayor bien posible. Y cuando la antorcha pase a otras generaciones, piensen en los muertos y escuchen su lección: esos hombres han caído por un ideal grandioso y ahora que ya no tienen odio ni rencor, nos envían el mensaje de la patria que dice a todos sus hijos: paz, piedad, perdón».

5

DEL EXILIO A LA DIÁSPORA. A PROPÓSITO DE MAX AUB Y MARÍA ZAMBRANO*

El exilio es un destino impuesto a los perdedores que no renuncian al lugar de partida aunque tengan un punto de llegada. Nunca se sentirán del todo en la tierra de acogida y perderán con el paso del tiempo el lugar que les hubiera correspondido en el país de origen. El exilio, una constante en la vida de todos los pueblos y, sobre todo, en la construcción de los Estados, ha sido siempre tratado como un accidente. Sólo un pueblo, el judío, osó enfrentarse a ese accidente hasta convertirlo en algo sustancial. Entendió pronto lo que el exilio tiene de aporético. Connota, por un lado, provisionalidad pero acaba siendo, por otro, una constante. Si uno no quiere frustrar su existencia tiene que elaborar la falsa provisionalidad del exilio. Eso es lo que pretende la diáspora —la forma de exilio propia del pueblo judío— que pasó a ser su forma de existencia. Lo que habría que preguntarse —y eso me propongo siguiendo el rastro de Max Aub— es si la diáspora no es a fin de cuentas la forma de existencia más consecuente del exiliado, de todo exiliado.

Max Aub es un escritor español (1903-1972) nacido en París de padre alemán y de madre francesa judía. Es un exiliado que hizo del exilio tema de reflexión. Su condición de exiliado y de judío permite que nos preguntemos por la relación entre exilio y diáspora, es decir, preguntarnos si en la vivencia del exilio se funde, como en un plano cinematográfico, la experiencia judía de la diáspora.

* Este texto desarrolla las ideas expuestas en «Max Aub, entre la diáspora y el exilio», en Sánchez Cuervo y Hermida (coords.), 2010, 230-243.

1

Hablemos, pues, de la diáspora, un término griego que traduce el hebreo *Galut* que significa alejamiento forzoso del pueblo judío de su tierra y establecimiento en el extranjero. No es un término meramente descriptivo sino también normativo ya que ese desplazamiento connota castigo divino. Lo cierto es que lo que empezó siendo un desplazamiento en castigo por sus pecados, acabará siendo asumido como la forma propia de existencia en el mundo del pueblo judío. Ese cambio no se produce por las buenas sino que es el resultado de una profunda reflexión de los profetas.

Más que de exilio, en el caso del pueblo judío, habría que hablar de exilios. En su memoria están grabados estos tres. En primer lugar, el internamiento en Egipto donde las tribus de Israel son vendidas como esclavas. De este acontecimiento, que ocurrió en un tiempo inmemorial, habla la Tora. Es Moisés quien pone fin al cautiverio con el viaje a la Tierra Prometida que es relatado en un libro curiosamente titulado *Éxodo*. La vuelta a casa es, paradójicamente, un éxodo, una salida. Moisés, el mejor de los hombres, que ha conducido a su pueblo a través del desierto, no podrá entrar, sin embargo, en la tierra de destino y morirá en el monte Nebo viendo de lejos el lugar de promisión.

El segundo exilio tiene lugar en un tiempo histórico, en el siglo VIII a.C. y su destino es Babilonia. Los judíos no van a Babilonia huyendo del hambre sino como un pueblo vencido por Nabucodonosor, que sancionó su triunfo destruyendo el primer Templo y llevándose a los vencidos lejos de su tierra. Los judíos pudieron volver de ese exilio y prosperar en la tierra de sus antepasados. El rey Salomón levantó de nuevo el Templo, hasta que en el año 70 lo destruyen los romanos, dispersando a los judíos fuera de su tierra.

2

En la dura experiencia del exilio babilónico madura la figura de la diáspora como forma de existencia. Max Weber lo explica diciendo que con el exilio se produce un salto cualitativo en la comprensión del monoteísmo. Que el único templo del Dios único sea destruido, que el pueblo elegido sea llevado en cautividad, que tengan que vivir y hablar de acuerdo con la nueva situación, todo eso fue vivido como una gran catástrofe, como una *Shoah,* que atentaba no sólo a la autoestima del pueblo que se decía elegido, sino a la esencia misma del Dios en el que creía. ¿Cómo digerir todo eso?, ¿cómo fiarse de un Dios que se presenta como todopoderoso

y que permite que su pueblo sea llevado en cautividad?, ¿cómo rendir culto a Dios si el único templo permitido ha sido destruido?

Los profetas se ven obligados a reinterpretar el significado de los contenidos religiosos cargándolos de significación escatológica: en vez de esperar una vuelta a la tierra de origen, orientan las expectativas hacia «el día de Yahvé». La expectativa de un regreso a la tierra de donde vinieron se transforma en esperanza, se espiritualiza. Ahí ya se anuncia una forma de relación simbólica con la tierra. La tierra de la que provienen es una tierra prometida. Otro tanto ocurre con el sufrimiento del exilio que, en lugar de ser leído como castigo divino por infidelidad del pueblo, es interpretado como el principio de redención. Ese trabajo reinterpretativo alcanza cotas majestuosas con el relato del «siervo de Yahvé», del que habla el Segundo Isaías. Israel pasa de ser el pueblo paria, esclavizado y despreciado, a ser el «resto» de la humanidad redimida, el núcleo de humanidad a partir del cual los hombres pueden crear una comunidad redimida de toda forma de opresión. Otro momento clave de esta reflexión se refiere al concepto de culpa. Si hubo un tiempo en el que se asociaba exilio a culpa colectiva, Ezequiel individualizará la culpa. Los hijos no pagarán por los pecados de los padres porque la culpa es personal e intransferible. Se acabó aquello de que si alguien sufre es porque él o sus padres pecaron. Los inocentes también sufren, por eso el sufrimiento es un escándalo. Con esta reflexión la humanidad cierra el tenebroso capítulo de la concepción mítica de la culpa y abre el de la moral.

Sin templo ni altar de sacrificios sólo les quedaban las tradiciones orales y los escritos sagrados. En torno a ellos se reorganiza su identidad. La *sinagoga* o reunión de fieles sustituye al templo en el que habitaba Dios y al que sólo podían acceder los sacerdotes. El *libro* sirve de referente para actualizar un origen, una historia originaria y, al mismo tiempo, adaptarse, mediante la tarea de interpretaciones constantes, a la situación en que se encuentran. Ese es también el origen de la memoria, el nacimiento del pueblo de la memoria: su identidad está en relatos recibidos que cada generación tiene que apropiarse, entenderlos, interpretarlos. Sin perder de vista que viven en medio de pueblos distintos al suyo, de los que tienen que aprender y con los que tienen que convivir.

Poco a poco se va conformando la idea de que el exilio es una forma consciente de existencia. Asistimos a una elaboración racional del exilio. Los judíos pierden con su exilio los referentes materiales que les daban una identidad como pueblo, a saber, el templo, la tierra y la lengua. Los profetas no se amedrentan por esas pérdidas sino que las reinterpretan, desmaterializando los referentes materiales: el lugar de culto será la reunión de judíos (la sinagoga) y no ya el templo; la lengua hebrea será len-

gua cultual y la tierra propia, una tierra prometida. Proponen una relación simbólica con la tierra, con la lengua y con la historia que quedará sometida a la memoria. Eso significa que el judío podrá vivir en otra tierra y hablar ordinariamente otra lengua, sin poder, eso sí, instalarse en ellas. Como dice George Steiner respondiendo a la pregunta de qué es ser judío: «Es, de entrada, haber preparado el equipaje».

3

Esa forma de existencia no era fácil. Las dificultades venían unas veces de querer ser diferentes y otras por tratar de no serlo tanto. Lo que sí es cierto es que la modernidad, con sus ideas sobre la ciudadanía y la nación, abrió nuevas perspectivas al destino político del judío. Ante sí tenía estas posibilidades: asimilarse, si lo que a uno le interesaba era afirmar sus derechos individuales. Es el camino para lograr la ciudadanía en los Estados laicos que se anuncian. No será fácil la empresa porque al don de la asimilación hay que responder con el tributo de la renuncia a las propias raíces (esto es lo que dará pie a la famosa *cuestión judía* entre Bauer y Marx) y, también, porque aunque uno se tome muy en serio el ser asimilado siempre están ahí los demás, los no judíos, para decirte que eres judío. Esa fue la obsesión de Freud.

La segunda posibilidad es el internacionalismo, es decir, traducir la relación simbólica con la patria en universalidad. La patria es el mundo. Eso explicaría la abrumadora presencia de judíos en el comunismo, por ejemplo. Marx o Rosa Luxemburgo serían buenos ejemplos de este camino.

Finalmente, el sionismo que se fija en los derechos colectivos del pueblo judío a tener un Estado propio. El sionismo es un producto de la modernidad y no sólo del antisemitismo (caso Dreyfus)[1]. Su fundador Theodor Herzl identifica la tierra de Palestina como lugar de residencia de los judíos en contra de los ortodoxos que mantienen el principio de la relación simbólica con la tierra. Ben Gurión interpreta la existencia del Estado de Israel, reconocido por Naciones Unidas en 1948, como un triunfo de la normalización del pueblo judío y un despido de la interpretación diaspórica del mismo. Para los dirigentes sionistas del nuevo Estado no hay que buscar las causas de su creación ni en la mística de la diáspora ni en la experiencia de la *Shoah*, íntimamente vinculadas entre sí, según ellos.

1. Es la tesis que defiende Bensoussan, 2002.

Como dice el historiador Georges Bensoussan, el Estado de Israel es un proyecto sionista concebido e incoado incluso antes de la llegada de Hitler al poder. Si analizamos los elementos que caracterizaban al *Yishouv*[2], observamos que poco hay en él favorable a la comprensión del significado de la *Shoah*. Para empezar, el sionismo es un movimiento político, no humanitario, cuyo objetivo era la creación de un Estado propio y no la lucha contra el antisemitismo o el salvamento de los judíos[3]. Los sionistas querían considerar a su pueblo como uno más, con los mismos problemas y mismos derechos, es decir, lejos de toda la constelación política, moral y religiosa vinculada al discurso del «pueblo que habita solo». Eso les llevaba a rechazar la figura de la diáspora, como si el exilio tuviera que ser la forma de ser del pueblo judío. Como, por otro lado, el sionismo relacionaba la *Shoah* con la diáspora, se entenderá la frialdad con la que el *Yishouv* reaccionó ante la tragedia de los judíos europeos. Remitían a los malos hábitos de la diáspora la pasividad con la que esos judíos fueron asesinados, como corderos llevados ante el matadero. Recordemos el contraste, en el film *Éxodo*, dirigido por Otto Preminger, entre el *sabra* (el nacido en Palestina), fuerte, guerrero, alto y rubio (representado por Paul Newman) y el superviviente de un *Lager*, pequeño, moreno, desconfiado y traidor. Ben Gurión envía, en septiembre de 1945, a David Shaltiel a Alemania para que inspeccione la zona y valore la situación. El informe confirma todos sus prejuicios:

> Han sobrevivido los egoístas, los que sólo pensaban en sí mismos. Lo podemos comprender pero difícilmente compartir el sentimiento […]. El hecho de estar en un campo no da a nadie el derecho a venir a Palestina. Habrá que reeducarles en el trabajo porque de lo contrario morirán de hambre o robarán o irán a la cárcel (Bensoussan, 2002, 82).

Esta frialdad no significa que se desentendieran de lo ocurrido. En la medida en que el nuevo Estado representaba a todo el pueblo judío, el problema de los judíos europeos era su problema. Ben Zion Dinur, ministro de educación y autor de una ley «Sobre la memoria de la *Shoah* y el heroísmo», en 1953, declara tempranamente que la destrucción de los ju-

2. Nombre hebreo de la comunidad judía en Palestina y de sus instituciones, antes de la creación del Estado de Israel.

3. Georges Bensoussan cita estas duras palabras de Ben Gurión: «Si yo supiera con certeza que se podrían salvar todos los niños judíos llevándolos a Inglaterra, y sólo la mitad trayéndolos a Israel, elegiría la segunda opción. Y eso porque nosotros no nos tenemos que hacer cargo de esos niños, sino del destino histórico del pueblo de Israel» (Bensoussan, 2002, 49).

díos de Europa justifica el sionismo al tiempo que invalida definitivamente la figura del exilio. Lo que hay que señalar es que esa recepción de la *Shoah* es muy especial: se construye una memoria colectiva pero sin sitio para las memorias individuales. Se recupera el pasado en tanto en cuanto contribuye a forjar la nueva identidad nacional; por eso, por ejemplo, se pone el acento en el heroísmo del gueto de Varsovia, al tiempo que se silencia la voz de los supervivientes. Es el tiempo de la represión de la memoria y, al mismo tiempo, de la omnipresencia de la tragedia.

Todo cambia con el juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961. «Para el sionismo», escribe Bensoussan, «se trataba de utilizar el proceso de Eichmann para insertar la *Shoah* en la reconstrucción nacional según este esquema: Israel antiguo — exilio — renacimiento nacional». El exilio o diáspora era visto como un mero paréntesis, un tiempo desastroso que había desembocado en la catástrofe. Se desconstruía la diáspora en beneficio de la idea convencional de exilio. La lección que había que sacar era clara: «Combate nacional por el nuevo Estado, lo que implicaba la aceptación del sacrificio y del riesgo supremo en vista a asegurar la independencia nacional» (*ibid.*, 209).

Pero el desarrollo del proceso desborda los cauces establecidos. Aparecen los testigos y se oyen sus relatos. El país se inunda de sentimientos provocados por el descubrimiento de tragedias enormes, vividas por los vecinos, que hasta ahora no habían podido expresarse. Lo reprimido durante tantos años pasa a ser sustancia de la comunidad. Aquello ya no se puede perder, ni olvidar. Gershom Scholem se opone a la pena de muerte contra Eichmann para que nadie caiga en la tentación de pensar que con el castigo de un culpable se ha hecho justicia y se puede pasar página. La centralidad de la *Shoah* para el Estado de Israel, iniciado ahora, encontrará nuevos argumentos en las guerras de los Seis Días, de 1967, y del *Yon Kippur,* de 1973. El israelí ha recuperado la dualidad clásica del judío: miembro de un Estado y judío. Lo que es importante señalar, en relación con nuestro propósito, es que esta imprevista centralidad de la *Shoah* supone, según comenta Bensoussan, un cierto fracaso del proyecto sionista. Si los fundadores y pioneros del Estado de Israel estaban animados por la idea de que Israel sólo alcanzaría la normalidad cuando se entendiera a sí mismo como uno más —renunciando por tanto a todo atisbo de singularidad—, lo que la historia estaba demostrando es que sin la referencia al pasado singular el nuevo Estado no podía ser entendido ni sostenido. La *Shoah* reconciliaba al Estado de Israel con sus raíces.

Hay pues una tensión evidente entre diáspora y sionismo que recorre no sólo la existencia del Estado de Israel sino también la de todo el judaísmo moderno. Rosenzweig, por ejemplo, se manifiesta críticamente contra

el sionismo porque eso cuestiona la identidad diaspórica del pueblo judío. No sólo rechaza el sionismo político que ha convertido parte de Palestina en Estado judío, sino también el sionismo místico-religioso de Scholem que tampoco veía con buenos ojos el sionismo político y sólo defendía la tierra de Palestina como lugar de cultivo de las tradiciones judías. Como escribe Daniel Barreto en su tesis sobre Rosenzweig:

> El exilio estaba en el principio mismo de la constitución del pueblo judío como tal. Es tan antiguo como el pueblo mismo. Abrahán es un emigrante y, como subraya Rosenzweig en *La estrella de la redención*, su instalación en la tierra no equivale nunca a posesión de la tierra [...] Rosenzweig reivindica las fuerzas de la diáspora como preservación del alma judía. Esa tendencia fundamental del alma judía es la que, en su opinión, ha hecho perdurar al pueblo judío durante siglos (Barreto, 2013, 288-289).

Esta posición le lleva a un duro enfrentamiento dialéctico con Scholem, partidario de un sionismo no tanto político como espiritual, convencido de que sólo en Palestina (y no en Alemania, por ejemplo) cabía esperar un renacimiento del judaísmo. Pues bien, para Rosenzweig el sionismo supone una «normalización» del pueblo judío y eso es tanto como anunciar su defunción[4].

Ahora bien, esa posición, compartida por muchos intelectuales —Walter Benjamin sin ir más lejos— es alcanzada en su línea de flotación por la experiencia de la *Shoah*. No parecía posible llevar una existencia pacífica en Estados ajenos. Como dice Ricardo Forster, «con la *Shoah* y con la creación del Estado de Israel la diáspora quedó girando en el vacío, profundamente vaciada su memoria y fragmentada su identidad» (Forster, 1997, 21).

4

El exilio republicano al que pertenece el judío Max Aub no es ajeno a esta historia. Aub es uno de los perdedores de una guerra civil que tiene, sin embargo, una dimensión mundial porque los bandos que se enfrentan

4. A este episodio se refiere Mosès 1992, 239-259, señalando una rectificación posterior de Scholem que daba de alguna manera la razón a Rosenzweig. También Barreto señala en su excelente tesis doctoral un intento de Rosenzweig por comprender el sionismo, siempre a condición de que sepa distinguir entre el Estado que construya y el Estado judío por venir pues, de lo contrario, Israel sería «un pueblo entre los otros sin que ninguna particularidad nos distinguiese», y cita «Über jüdisches Volkstum» de Rosenzweig (1937, 26-28). Véase en el capítulo V de la citada tesis el epígrafe «Una conciencia que juzga la historia universal». No parece que los hechos hayan confirmado esas expectativas.

—República y fascismo— representan las mismas ideas que protagonizarán la Segunda Guerra Mundial. Estos exiliados republicanos tienen en general una relación material y no simbólica con España: quieren volver. El término que se inventa José Gaos para definir al exiliado republicano —*transterrado*— expresa bien esa relación material con la tierra, aunque esa tierra sea ahora nueva, México. Otra cosa será cuando vuelvan a la tierra de la que partieron, España, y no se reconozcan en ella, ni ella les reconozca porque han cambiado ellos y sobre todo su tierra.

Max Aub es uno de esos exiliados. Corre por sus venas sangre alemana, por padre, y judía, por madre. Quiere ser escritor pero entendiendo la literatura como expresión de un intelectual, alguien «para quien los problemas políticos son ante todo problemas morales»[5]. Los acontecimientos que le atraviesan vitalmente van a conformar su identidad. Socialista desde 1929, se implica en la defensa de la República y queda marcado por la Guerra Civil. Se refugia en París, siendo internado en un campo de concentración del que partirá hacia México. Treinta años de exilio. Muere en 1972.

Dicen que su escritura está marcada por la experiencia de su tiempo, por eso la llaman «realismo testimonial», como si fuera un testimonio de los padecimientos y esperanzas que le tocó vivir. Pero es la República el eje de su escritura. No la República que existió verdaderamente, sino lo que significó. No se limita a describir lo que ocurrió, sino que busca lo que encerraba como potencial, es decir, su escritura está marcada por la significación simbólica de la República y no tanto por su facticidad. Para Aub la Segunda República había intentado «una síntesis de libertad e igualdad, de cultura y justicia, de arte y trabajo y, por eso, la memoria de aquellos días iniciales de la República fue siempre para él la experiencia de un paraíso vislumbrado, entrevisto, cuya pérdida no podía quedar dulcificada por la resignación, ni por la sustitución»[6]. Al verla como un símbolo ideal de la política, relativiza el significado de la derrota: era un accidente que no podía afectar a lo esencial. Comparaba la derrota a la expulsión del paraíso. La expulsión no significa olvido ni renuncia. Al contrario, su memoria es un continuo peregrinar al punto de partida.

Su gran obra lleva el significativo nombre de *Campos*, un guiño a los campos de concentración en los que se estaba decidiendo el destino del pueblo judío: *Campo cerrado*, sobre el 18 de julio en Barcelona; *Campo*

5. M. Aub, «El falso dilema», en *El Socialista* (México) (1949); citado por Manuel Aznar Soler en la Introducción a Aub, 2006, 21.

6. Tomado del excelente trabajo de J. L. Villacañas «Max Aub y la tragedia de la guerra fría», manuscrito.

de sangre, centrado en la batalla de Teruel; *Campo abierto*, que recoge los sucesos de 1936; *Campo del Moro,* en torno a los últimos días de Madrid; *Campo francés*, que narra su experiencia concentracionaria, luego transformado en guión cinematográfico; y *Campo de los Almendros*, cuyo telón de fondo es la ciudad de Alicante, en los momentos finales de la República.

También es autor de una importante obra teatral, en la que sobresale *San Juan*, publicada en México en 1942. En la dedicatoria de la tragedia remite el origen de la obra a una experiencia personal, cuando, «maniatado en la bodega de un barco francés, peor que este *San Juan* de mi tragedia», era llevado desde el puerto francés de Port Vendrès al campo de concentración en Djelfa. Esto ocurrió en noviembre de 1941 y la pieza teatral fue escrita en diciembre de 1942. En España se publica en 1964 y su primera representación tiene lugar en 1998, en Valencia. Es verdad que no es una obra fácil de representar (más de cuarenta personajes, sin contar los acompañantes), pero no es esa la razón de su invisibilidad.

¿De qué va la obra? Recordemos que en 1958 se publica un libro de gran éxito, *Éxodo*, de Leon Uris, donde se contaba los avatares sufridos por un grupo de refugiados judíos antes de la creación del Estado de Israel. Dos años después se estrenaba la versión cinematográfica, dirigida por Otto Preminger. Es un argumento parecido al de *San Juan*, pieza escrita quince años antes.

Cuando Aub escribe se desconocían los aspectos más tenebrosos del holocausto, aunque el antisemitismo de la época era de por sí harto elocuente. La obra, *San Juan*, es la historia de un grupo de refugiados judíos que han huido de Alemania. Logran fletar un barco, antes dedicado al transporte de animales, para arribar a algún puerto del Mediterráneo. Mientras esto ocurre, el barco se convierte en un universo cerrado en el que afloran todos los conflictos imaginables en un marco reducido de convivencia. El barco se convierte en lugar de estudio de las pasiones y emociones humanas: esperanzas, desesperanzas, miedos, amor y odio, egoísmo y humor… «Llevamos tres meses a bordo del *San Juan*», dice Efraim a su novia Raquel, «tres meses de angustia, suciedad y hasta de hambre… Sin embargo, temo desembarcar. Aquí me quieres, aquí te tengo, pero ¿y fuera?» (Aub, 2006, 109). El hermano de Raquel, judío como ella, no aprueba ese noviazgo porque Efraim es también judío. Lo que desea para él y para su hermana es «olvidar la sangre que Dios nos ha dado, ese Dios para todos que dicen que tus abuelos inventaron. Ese Dios no ha traído más que persecución y muerte, siempre huyendo, como nosotros».

No dominan los afectos projudíos, ni entre los que van a bordo. En un momento determinado, alguien, Leva, se enfrenta a los padres judíos,

Chene y Lía, que se oponen a la boda de su hija con un gentil. Y les dice a modo de reproche: «La misma intolerancia que os echó de Colonia… Por el mismo motivo, por las mismas razones… '*No consentiremos que nuestra sangre se mezcle con otra impura*'. ¿No les suena?» (Aub, 2006, 120). En ese mundo de pasiones presentes y pasadas, de miedo y de egoísmo, sólo un joven está decidido a jugársela y a luchar. Es precisamente un joven comunista… aspecto este que bien señaló Haro Tecglen cuando el estreno de Valencia. Observa que es la célula comunista del *San Juan* la que lucha contra el pesimismo y se expone a muchos riesgos para buscar la salvación. Max Aub era socialista y estaba próximo al comunismo, como Bergamín, un católico de izquierdas que decía a los comunistas: «Estaré con vosotros hasta la muerte, pero ni un paso más allá». Tecglen aprovecha ese tardío momento de 1998 para recordar que «hubo un tiempo en el que el comunismo era no sólo honorable, sino abnegado, heroico. El '*partido de los fusilados*' se llegó a llamar en Europa…»[7].

El segundo acto está dominado por la negativa de las autoridades palestinas para desembarcar. Carlos, el hermano de Raquel, que ha intentado escapar solo, es devuelto al barco en un estado lamentable y allí lanza un duro alegato contra los de su raza:

> ¿Qué? ¡Ahí estáis todos, como borregos! ¡Os vais a dejar llevar de nuevo al matadero! Porque vamos a levar ancla con el día. Si no lo sabéis os lo digo yo. Ningún país quiere nada con nosotros. El mundo es demasiado pequeño. No hay sitio: han puesto el cartel de *completo*. Y sois los más aquí a bordo, y harán con vosotros lo que les dé en gana. ¿No sentís vibrar vuestros puños? Estáis todos muertos, montón pestilente. Cadáveres hediondos, putrefactos… ¿Hasta cuándo? ¿No hay nada en vosotros de la semilla de los hombres? ¡Judíos habíais de ser, despreciables! ¿Qué esperáis para coger el timón? ¿Qué esperáis para haceros con el barco? Un solo verdugo basta para conduciros a la muerte… (Aub, 2006, 144-145).

Lo que busca Carlos es provocar la rebelión. Sólo unos pocos deciden pasar a la acción (desembarcan para luchar en España) y se salvan… Pero ahí aparece la anciana Esther para abortar toda esperanza recordando la historia de sufrimientos de su pueblo.

El tercer acto confirma los peores presagios. El barco se ve envuelto en una fuerte tormenta que lo lleva a pique. El único consuelo que les queda en los últimos momentos es de nuevo la religión de sus padres, la misma que los ha convertido en perseguidos. Cuando todo se acalla, se

7. E. Haro Tecglen, «Escáner: Max Aub, Wittgenstein», en «Babelia», *El País*, 6 de abril de 1998, p. 16.

oye la voz del rabino recitando el *Libro de Job* y los *Salmos*. Luego todo es muerte. El mismo barco que les había servido para huir se convierte en su tumba.

5

Lo que Aub persigue con su obra es retratar el naufragio del ser humano en aquellos tiempos. No es una obra maniquea en la que los buenos fueran de un bando y, los malos, del otro. Son los aliados, los salvadores del nazismo, los que se niegan a dar asilo a las víctimas de los nazis. Ni siquiera en Palestina quieren recibirles. Una cosa es la causa de la guerra y otra, la del hombre abandonado.

La acción tiene lugar en 1938, año de la batalla del Ebro, año también de la Noche de los cristales rotos. Pero la obra es menos una crónica que un adelanto.

No es una obra sobre Auschwitz, que en ese momento no existía como campo de exterminio. Aub supo después de esta tragedia y, pese a ello, declaró que no hubiera cambiado gran cosa del planteamiento porque lo que él perseguía era exponer el naufragio de la virtud humana en su tiempo[8] y la experiencia que le tocó vivir fue ya un buen banco de pruebas.

Es una tragedia muy especial pues en ella se puede burlar al destino. Late en su interior un humanismo socialista que confía en que siempre se puede hacer algo. No todos mueren, por ejemplo. La fatalidad antigua, como determinista de los males, es sustituida por causas de las que de alguna manera se puede escapar: el poder del mar y la ceguera de los gobiernos democráticos. Leva: «Siempre se puede hacer algo, sea donde sea», porque siempre se puede hacer más y si no se hace aparece la crítica moral.

El fracaso del hombre se escenifica en el destino del pueblo judío, pero eso no significa que sea complaciente con los judíos. «Los pinta», dice Octavio Paz, «como son y no hay piedad en su retrato». Digamos, más bien, que ahí aparecen cargados con todos los tópicos del tiempo: avaros, calculadores y proféticos. El autor tiene en cuenta el antisemitismo ambiental al que no parece escapar el propio Paz.

Aub visita Israel de noviembre de 1966 a febrero de 1967. En su diario deja constancia de su amargura:

> Releo el *San Juan* para la edición de Aguilar. Comprendo por qué no les gusta ni les puede gustar a los israelís, a los judíos de aquí —a los que sean sionis-

8. «*San Juan* representa todavía la idea que tengo de la literatura de mi tiempo; no pasa ni puede pasar de ser crónica y denuncia», citado por Aznar Soler, en Aub, 2006, 21.

> tas y a los que no— pero no me importa: tengo razón, tengo la razón… Los judíos no son lo que piensan ellos sino lo que los demás piensan que son… Los judíos somos lo que piensan los demás que somos *fuera de Israel*. Pero ¿qué es Israel? Ni ellos mismos lo saben. Eran internacionalistas y se vuelven nacionalistas; eran inteligentes —hay pruebas— y se vuelven tontos. El día de mañana, si ya no es un hecho, habrá israelís y judíos. Y «se darán en la torre» (la de Jericó, claro está) (Aub, 2006, 58).

En estos comentarios recurre a la tradición diaspórica para atacar al israelí, llegando a proponer una distinción entre el judío (ligado a la tradición diaspórica) y el israelí (que ha optado por el nacionalismo sionista). Definir al judío por el reconocimiento de los demás, por la idea que tienen los demás de los judíos fuera de Israel, remite a Sartre, al que él por cierto rechaza.

Para valorar esta dura crítica al israelí, téngase en cuenta el hecho de que no quisieron representar su *San Juan*:

> ¡Cómo iban a representar esa obra! ¡Qué ceguera la mía! ¡Qué infantilismo! Ahí se quedará sin montar, pero no me importa. No la tocaría una letra por nada del mundo, pero así veíamos —veía yo— el problema. Y no miento. Ahora bien: los del *San Juan* tal vez eran como los que hoy pueblan Tel Aviv. Pero ni importa. No sólo de judíos está hecho el mundo sino también de los que los están mirando (Aub, 2006, 59).

¿Hubiera cambiado de idea si hubiera escrito unos meses más tarde, después de la guerra de los Seis Días? Quizá, sí. Ahí se puso de manifiesto que los de Tel Aviv no eran como los del *San Juan*: ¡lucharon!

Ese barco lleno de judíos es una metáfora de la Segunda República. La acción se sitúa en 1938 y en ese momento el destino de la República española es el mismo que el de los judíos del barco, señala Muñoz Molina (2003). En ese momento Hitler no ha desencadenado aún la guerra pero el instinto judío de su autor le permite adelantar que lo que va a ocurrir con ellos, está ocurriendo de alguna manera con la República. Es hora, por tanto, de definir su lugar en el mundo, el del judío, el del republicano, el del ciudadano.

6

¿Exilio o diáspora? Hay, desde luego, exilio, impuesto por la derrota. Como todo exiliado, Aub quiere volver en un primer momento a su tierra. Está aún lejos de la relación simbólica con la tierra y ni siquiera está dispuesto a aceptar una tierra de sustitución. Tiene conciencia de la transitoriedad de su existencia como exiliado. La vuelta es posible y deseable.

Pero reflexionando sobre la experiencia del exiliado que es, descubrirá su ser diaspórico. Es un español nacido de padres extranjeros y en París, siempre a cuestas con un acento que le delata. No hay manera de que le reconozcan como de casa, castizo:

> Qué daño me ha hecho en nuestro mundo cerrado, el no ser de ninguna parte… En estas horas de nacionalismo cerrado, el haber nacido en París, y ser español, tener padre español nacido en Alemania, madre parisina, pero de origen también alemán, pero de apellido eslavo, y hablar con este acento francés que desgarra mi castellano ¡qué daño no me ha hecho! (citado por Muñoz Molina, 2003, 45).

Cuando vuelve a España constata que no le reconocen, ni él conoce España. Descubre entonces que siempre fue un extraño. En el *curriculum vitae* que escribió deja constancia de que siempre estuvo en exilio, marginado. Lo que pasa es que ahora elabora esa memoria y encuentra un nuevo sentido a la marginalidad que ha padecido. El margen puede ser un lugar privilegiado para realizarse como ciudadano y hasta para salvarse, como ocurre con esos jóvenes que se echan al mar y se van a luchar a España porque, aunque no sean españoles, la causa sí es suya. Serán los únicos que se salven.

El paso del exilio a la diáspora consiste en la transformación del concepto de ciudadano. El ciudadano moderno lo es de un Estado-nación porque se define por la sangre y por la tierra. Eso connota de entrada exclusión de los que no son de la misma sangre y de la misma tierra, dando origen a la dialéctica amigo-enemigo que, según Carl Schmitt, es la quintaesencia de la política estatal.

Esto es viejo. Lo nuevo es que el judío experimenta en el hitlerismo esa exclusión como negación total. Para el nazi el judío no es que no sea ciudadano alemán, es que no puede ser ciudadano.

La experiencia de Auschwitz permite preguntarse por qué no pensar la ciudadanía desde la exclusión, es decir, desde otro lugar que la sangre y la tierra. A esa pregunta responde la figura de la diáspora. Lo que la caracteriza es, según hemos visto, una relación simbólica con la tierra, la lengua y el templo. Mientras estuvo en Israel el judío cifraba su identidad en habitar la tierra de Israel, en hablar la lengua hebrea y en disponer de un único templo donde se rendía culto al Dios verdadero. En el exilio, los profetas no renuncian a esos elementos identitarios pero los entienden de otra manera: Israel no es la tierra en la que vivieron sino una tierra nueva; el hebreo no será su lengua de uso, sino una lengua ritual, santa; también se transforma el espacio cultual que no será físico sino tan espiritual como el que resulte del encuentro entre judíos.

La consecuencia inmediata de este planteamiento es que el judío vivirá en cualquier otro lugar sin identificarse del todo. Hablará otra lengua pero volverá a la suya en los ritos. Será de cualquier sitio y de ninguno. Como dice Rosenzweig: «Esta distancia respecto a su tierra y a su lengua hace del pueblo judío el pueblo menos instalado en el mundo y el más enraizado en sí mismo» (cf. Mosès, 1982, 187). Este enraizamiento no hay que entenderlo como ensimismamiento. Es más bien una forma de expresar la idea de que la identidad no nos la dan elementos tan materiales como la sangre y la tierra, sino que es creada desde la libertad que opera sobre esos elementos materiales, es decir, desde la tradición viva[9].

La diáspora es un exilio que elabora ese modo provisional de existencia (la del exiliado) como una forma estable de ciudadanía. Es desde luego una forma cosmopolita pero no abstracta (como la que se camufla en el cosmopolitismo de quien dice «no soy de ningún lugar»). Uno es español o argentino pero sólo parcialmente. Puede ser de varios lugares y eso, ser de varios lugares, es no ser de ninguno totalmente.

Esta reserva simbólica del ser diaspórico con respecto a la ciudadanía convencional pone de manifiesto su gran diferencia. Al ciudadano que emerge del exilio no le llama la tierra. Y no es que carezca de tierra. Lo que pasa es que la suya es santa, es una tierra prometida. ¿En qué se traduce esa santidad? «La santidad de la tierra», dice Rosenzweig, «la preserva de que él se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho. Y aumenta su nostalgia por el país perdido hasta lo infinito, y hace que en adelante ya no se sienta plenamente en casa en ninguna otra tierra» (Rosenzweig, 1997, 358). Nunca entregará su identidad a la del lugar en que se encuentre, por muy a gusto que ahí se encuentre. Ahora bien, si su tierra verdadera es santa, entonces la tierra que habita es profana. No merece morir por ella; al contrario, la tierra debe estar al servicio de la vida. «El exilio como actitud significa el no estar dispuestos a colocar la tierra por encima de la vida», dice Mauricio Pilatowsky (2008, 170). Este juego entre tierra y vida lo expresa Franz Rosenzweig en unos términos que pueden llevar a error por el sentido específico que él da al término «sangre». Dice Rosenzweig, en efecto, que «nosotros sólo confiamos en la sangre y dejamos la tierra; economizamos pues el precioso jugo

9. Quizá apunte María Zambrano en la misma dirección cuando plantea el sueño como respuesta a la renuncia de todo proyecto de vida, tal y como señala Francisco Martín (Zambrano, 2000, 37). En su ensayo «Los sueños en la creación literaria: *La Celestina*», Zambrano entiende por sueño la decisión libre que, como en el caso de Melibea y Calixto, trasciende todas las convenciones racionales, morales o legales de su tiempo. La particularidad de esa decisión es que su consumación o ejecución coincide con la consumición o sacrificio. Una cita pues de eros y tánatos.

de la vida, que nos ofrecía la garantía de la propia eternidad, y fuimos los únicos entre todos los pueblos de la tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto» (*ibid.*, 357). La sangre no está ahí por la raza sino por la vida que se opone a lo muerto, es decir, a la tierra y a la raza.

Este nuevo ciudadano, forjado en el exilio, que no puede programar su vida como los demás porque carece de la necesaria complicidad social para llevarlo a cabo, está remitido a sus raíces. La raíz es más que el yo. Es la tradición viva, el sustrato patrimonial que lo sustenta. El yo tiene que hacerse cargo de esas raíces. Su autonomía o libertad no tiene sentido al margen de esa responsabilidad. El yo tiene que cargar con la promesa que le precede y de la que él será memoria. Esta remisión a algo más grande y previo a uno mismo contraviene el supuesto más definitivo del sujeto ilustrado y del sujeto político democrático, a saber, su autonomía, que es incondicionada y soberana. Nada hay que pueda condicionar la libertad de los individuos en la toma de decisión. Pues bien, las raíces del ciudadano diaspórico obligan a revisar esa autonomía o soberanía porque ese sujeto nace con una responsabilidad. Es memoria y eso significa que tiene que casar el concepto moderno de autonomía con el de duelo por los sufrimientos causados por el presente, que es el nuestro, y con el de deuda respecto a las víctimas marginadas sobre las que se ha construido la historia.

No es habitual que un exiliado español dirija su mirada al destino judío. Para el español, como para cualquier europeo demócrata de la época, el problema era el fascismo y no el destino del judío. Aub es una excepción porque une a su sensibilidad republicana la percepción de la gravedad del crimen contra los judíos. *San Juan* simboliza ambas tragedias: el relato sirve para expresar la soledad y abandono de la República por parte de las potencias occidentales, las mismas que no quieren saber de los judíos del barco. Su autor era un exiliado que daba una interpretación materialista a la relación simbólica con la tierra (experimentar el abandono de propios y extraños) y un judío de la diáspora que hizo de la República algo más que un campo de batalla por la libertad aquí y ahora. En Max Aub se funde la interpretación materialista de la diáspora con la visión simbólica del exilio.

La pieza teatral *San Juan* pasó desapercibida. Max Aub fue perseguido por los vencedores y se sintió ignorado por los propios amigos. Bergamín se negó, por ejemplo, a publicarle su *San Juan*; y él añadía con desencanto que «ni Losada, ni Calpe, ni Porrúa, ni nadie jamás ha querido publicar un libro mío». Como dice Muñoz Molina: «Fue un novelista sin lectores, dramaturgo sin teatro y sin público, colaborador de revistas que nadie leía, escritor de diarios en los que simultáneamente se revela

y se esconde, se confiesa y guarda silencio». Quizá tenga que ver este fracaso con la singularidad de su punto de vista. Encarna la figura del testigo interesado pero sin compromisos que ve más que los propios implicados. No será bien recibido.

7

María Zambrano, que no es judía, ofrece una visión del exilio que coincide en sus grandes rasgos con lo que el judaísmo entiende por diáspora. Para empezar, llama a su exilio diáspora: «La derrota que dio origen al exilio mío y de millones de gentes […] fue diáspora», dejó dicho[10]. Y es que la experiencia de exiliada que le tocó vivir no tenía que ver con la del refugiado que nunca se va de su patria[11], ni tampoco con la del desterrado, que siempre piensa en volver. Ella fue obligada al exilio, descubriendo en ese exilio forzado su verdadera patria, a saber, ser exiliada. Inició el exilio pensando que llevaba consigo la auténtica historia de su país, esa que fue hurtada a los vencedores que se quedaron dentro. Pero lo realmente valioso no fue lo que se llevaba sino lo que encontró en el exilio.

Zambrano reflexiona toda su vida sobre esta singular experiencia, dejando apuntes de hondura y originalidad innegables. Un hito importante de esta reflexión es la «Carta sobre el exilio»[12], escrita en 1961, y dirigida a amigos, a jóvenes inconformistas, que dentro de España se enfrentaban a la dictadura. Esos jóvenes antifranquistas han caído en lo que ella llama el «positivismo abhistórico» que no deja sitio a lo ausente. Estamos hablando de la autoridad propia de lo que ha llegado a ser (y del desprecio ontológico a lo que se ha quedado en el camino). El pasado, todo el pasado derrotado, debe ser «echado al olvido» porque resulta una hipoteca tan pesada que no es posible con ella la convivencia. Opinan que son los hijos de la guerra y no los padres los que tienen cartas que jugar. Mucho más importante que lo que los protagonistas de los dos bandos enfrentados tengan que decirnos o haya que decirles, es lo que se digan en la misma España los hijos de los vencidos y de los vencedores. Otro aspecto de ese «posi-

10. Quiero agradecer a Juan Fernando Ortega Muñoz y a la editorial Anthropos que me hayan permitido conocer el manuscrito *María Zambrano. El exilio como patria*, ed., introd. y notas de J. F. Ortega Muñoz, en fase de impresión. Es una impagable clarificación del pensamiento de María Zambrano sobre el exilio que debería ser definitiva en el debate español sobre la memoria histórica. Citaré el texto como Ortega, 2013.

11. «El refugiado se siente más fiel a su tierra que nunca, que nadie», en Ortega, 2013, 104.

12. En *Cuadernos por la libertad de la cultura* (París) 49 (1961), pp. 65-70. También en Ortega, 2013, 49-64.

tivismo abhistórico» es que el único suelo sobre el que puede construirse la historia, incluida una historia nueva que supere el pasado, es la España que existe, que es la España de los vencedores.

Ante semejantes tesis, Zambrano se siente obligada a intervenir para evitar que los jóvenes repitan errores del pasado[13]. Lo que tiene que decirles es que el exilio no es un accidente en nuestra historia sino la forma hispana de construirla. Eso es lo que ha aprendido el exiliado y quiere comunicarles. «Somos memoria», les dice, del exilio, de los exilios que han jalonado la historia española. La memoria del exiliado es, en efecto, conciencia de la violencia sobre la que se ha construido España. Lo que sabe el exiliado y no puede olvidar es que «la historia de España está desde siglos como encantada ante un umbral, el de la guerra civil […] Sobre la figura del exiliado se han acumulado todas las guerras civiles de la historia de España. Por todas ha tenido que ir pasando: todas las ha tenido que ir desgranando, hasta descubrir algunas no declaradas» (Zambrano, 1961, 70).

Lo grave de esta historia es que pensábamos superar esta historia de violencia, olvidando. Vana empresa, pues «la verdad es todo lo contrario [...] Lo pasado, condenado a no pasar, se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, vuelven» (*ibid.*). Para desactivar la historia, hay que hacerle frente y entrar a fondo en el significado de los enfrentamientos. Ese es el rescate de la memoria. Lo que Zambrano propone es mirar de frente ese pasado doloroso y así rescatar la parte pendiente del mismo, a saber, el sufrimiento olvidado. Para explicar el alcance político de esa mirada al pasado oscuro, Zambrano evoca el verso de León Felipe: «Toda la sangre de España por una gota de luz». Esa luz es la que proyecta la experiencia del exiliado. Si conseguimos que esa luz ilumine nuestra historia, «no será ya necesario que vuelva a correr la sangre». Ese es su primer mensaje: «Somos memoria que rescata» (*ibid.*, 69).

La segunda palabra que quiere dirigirles se refiere a la ubicación de la verdadera patria. Ella empezó el exilio pensando que llevaba consigo la auténtica historia de su país, esa que les era hurtada a los vencedores que se quedaban dentro. Pero pronto descubriría que el exilio es un proceso radical de desprendimiento. Para empezar, la radicalidad del éxodo. El exiliado deja atrás un mundo que nunca más volverá a tener. Es la irreversibilidad del paso de la frontera[14]. Aunque vuelva, nunca más recupera-

13. En la medida en que muchos de esos jóvenes a los que iba dirigida la carta protagonizaron luego la transición política bajo el signo del olvido o del «echar al olvido», que tanto da, hay que reconocer la perspicacia de Zambrano.

14. «Ya nunca más se repasaría esa frontera o todo lo más se repasaría sin volver nunca a recuperar la situación que se perdía en ese momento» (cit. en Ortega, 2013, 19 s.).

rá lo perdido. Sin tierra y sin mundo con el que identificarse[15], el exiliado está obligado a repensar su lugar en el mundo, es decir, a repensar el concepto de patria. El exilio es, dice ella, «el lugar privilegiado para que la Patria se descubra». Contra lo que pudiera parecer, la patria, la «patria verdadera», se descubre al perder la patria de toda la vida. Quien quiera adentrarse en esa nueva forma de patriotismo tiene que entender que «la patria verdadera tiene por virtud crear exilio»[16]. No es pues el exilio una circunstancia que ha llevado al exiliado a profundizar en el concepto de patria, sino que la patria verdadera convierte a su habitante en un exiliado. ¿No dijo Bloch que la patria de uno es haber ido?

Esa nueva patria sólo aparece al final de un proceso de desprendimiento radical. Ese abandono es externo e interno. Francisco José Martín ha señalado oportunamente[17] cómo el republicanismo español en el exilio había acariciado largamente la idea de una restauración del orden democrático en España tras la victoria de los Aliados, pero «pronto descubrieron que fue una ilusión y que ellos, los republicanos españoles en el exilio, fueron, en verdad, los únicos derrotados en las dos guerras» (Zambrano, 2000, 34). Si muchos habían vivido el exilio como una circunstancia provisional, pronto descubren que aquello era irreversible: «Habían quedado al margen de la historia: en España se les negaba y en Europa se les olvidaba» (*ibid.*, 36). Eran los únicos que habían perdido en el frente de los enemigos fascistas y en el de los amigos antifascistas.

Abandono también interno. Sin circunstancias que se lo permitan, el exiliado interioriza que carece de un proyecto de vida propio y, por tanto, que carece del futuro que proporciona el proyecto de vida. Cuando el exiliado ha perdido todo, la guerra, la tierra, su lugar en el mundo; cuando ya se sabe sin patria, más aún, cuando «ha dejado de buscarla» porque en el abandono en que se encuentra no hay lugar para la búsqueda, entonces se le revela la verdadera que no está conformada por tierra, lengua, relaciones o tradiciones, sino por haberse ido de todos esos lugares y establecer una nueva relación, esta vez simbólica, con la tierra, la lengua y las tradiciones. El exiliado queda enraizado en sí mismo y eso le permite

15. «Falta ante todo al exiliado el mundo, de tal manera es así que no sólo se es exiliado por haber perdido la patria primera, sino [por] no hallarla en parte alguna. Sólo tiene, pues, horizonte» (cit. en Ortega, 2013, 90).

16. El exilio «es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla... cuando ya se sabe sin ella, sin padecer alguno, cuando ya no recibe nada, nada de la Patria, entonces se le aparece... Tiene la patria verdadera por virtud crear exilio... de aquellos que, por haberla servido aún mínimamente, han de irse de ella... Es ante todo ser creyente el exiliado...» (cit. en Ortega, 2013, 115).

17. En su enjundiosa introducción a Zambrano, 2000.

irse de cualquier lugar o estar en cualquier lugar pudiéndose ir. Zambrano entiende el exilio como Franz Rosenzweig la diáspora.

La elaboración del pasado fratricida que Zambrano propone con su invocación de la memoria es la resignificación del concepto de patria. Pero ¿podemos, los que no hemos hecho la experiencia del exilio, tomar en consideración ese concepto de patria? Y más aún, ¿puede un pueblo tomarse en serio una idea de patria que acaba con todas las patrias? María Zambrano está convencida de que su concepto de patria es universalizable porque «todo hombre es un exiliado». Evoca el mito de la expulsión del paraíso para señalar que «fuimos arrojados de esa primera patria para realizarnos como hombres» (Ortega, 2013, 26). Como dice Jacob Taubes, la historia del hombre comienza el octavo día de la creación, el día que el hombre hace uso de su libertad, y lo que ahí tiene lugar es una expulsión que no ha acabado. En el fondo de nuestra condición humana hay un desconocido, que somos cada uno de nosotros, cuyo es «no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni político, ni ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada». El exiliado «anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas quedó para siempre fuera» (*ibid.*, 31 y 32).

Antolín Sánchez Cuervo se ha aproximado a esta intuición zambraniana de que el exilio es un momento de verdad de la existencia humana, señalando cómo el exilio de 1939 enriquece la mirada del filósofo. Unos, como Eduardo Nicol, redescubren críticamente el descubrimiento de 1492, lamentando «el retraso en el hallazgo»; otros, como Joaquín Xirau, detectan la gravedad de la derrota española y por eso avisan de la tragedia universal que se prepara; alguien tan chapado a la alemana como José Gaos descubre la riqueza del ensayo, inaugurando una pista que lleva al pensar en español (cf. Sánchez Cuervo, 2008). A diferencia de otros muchos intelectuales europeos que siguieron filosofando sin dejarse interpelar por las graves circunstancias históricas, estos exiliados sí se sintieron sacudidos por la barbarie totalitaria (Sánchez Cuervo, 2010, 12). A pesar de todo hay que reconocer que la idea de que «el exilio es una dimensión esencial de la vida humana» va a contracorriente de la tradición política occidental que ha hecho del ciudadano estatal —contrafigura del exiliado— su gran invento. Para esta tradición el exilio es el gran fracaso del ser humano que se queda sin Estado propio. Recordemos lo que decía Aristóteles del *apolis*: o menos o más que hombre, pero no ser humano. Pero entonces ¿cómo presentar como logro espiritual (liberarse de la patria carnal) lo que es un fracaso histórico (ser expulsado de tu tierra)? Zambrano es consciente de lo absurda que puede ser la idea de que «el exilio es una dimensión esencial de la vida humana», dado el sufrimiento que ha provocado, de ahí que se contenga —«el decirlo me quema los

labios, porque no querría que volviese a haber exiliados»—, pero lo mantiene porque ahora estamos hablando de un nuevo modo de ser en la historia, libremente asumido[18].

Zambrano arriesga mucho cuando afirma que el exilio es la forma de existencia más propia del ciudadano. No se pretende desde luego abogar en favor de que todo el mundo pase por las penas del exilio, sino más bien reconocer que el exilio «nos ha pasado». Detrás de nuestra existencia están muchos exilios. Sobre ellos hemos constituido una forma amnésica de ciudadanía. Cuando reflexionamos críticamente sobre este hecho, tendemos a pensar que la superación del exilio consiste en universalizar la figura del ciudadano ya existente. Que todo el mundo disfrute de los derechos y beneficios que tienen los ciudadanos de los Estados que reconocen la ciudadanía.

Y ese es el problema o, mejor, ese es el error. Si hay exilio no puede haber universalidad ciudadana por expansión de la ciudadanía de los ya ciudadanos, sino que la ciudadanía universal debe ser pensada desde la negación de esa ciudadanía, tal y como propone la exiliada Zambrano. ¿Por qué? ¿Qué fuerza oculta tiene el exiliado que no tenga el ciudadano? ¿O qué debilidad congénita tiene el ciudadano que le impide colonizar el mundo con la benemérita ciudadanía? Su debilidad congénita es que este ciudadano ha convivido y convive sin problemas con la negación de la ciudadanía de otros en su propio país o allende del mismo. Una ciudadanía así tiene que ser de baja calidad.

El destino de Matès Jablonka puede ilustrar bien esta sospecha. Se trata de un judío polaco que a primeros de los años treinta se hace comunista. Para un joven judío, habitante de uno de esos *shettel* dominados por la ortodoxia, esa militancia conllevaba una (auto)exclusión de su comunidad de origen y, también, un desafío a las autoridades nacionalistas polacas que se pagaba con la cárcel. Matès fue condenado a cinco años de prisión. Cuando sale, en 1937, decide abandonar Polonia. Obtiene un pasaporte «válido para una única salida al extranjero», es decir, sin retorno, y unos visados para Alemania, Checoslovaquia y Bélgica que le permiten el tránsito pero no la permanencia. Deja, pues, Polonia sin regreso posible pero condenado a la ilegalidad de por vida pues sus visados son de tránsito. Sale legalmente de Bélgica y entra clandestinamente en Francia donde es tratado como un delincuente. Acosado por la policía sobrevive gracias a la solidaridad de otros marginados, hasta que en la redada del

18. «Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero el decirlo me quema los labios, porque no querría que volviese a haber exiliados, sino que todos fuesen seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio» (cit. en Ortega, 2013, 122).

Vél d'Hiv, en febrero de 1943, es capturado por la policía francesa, junto a otros 12 883; son entregados a los nazis que ocupan Francia y deportados por estos a Auschwitz donde son poco después asesinados. La memoria de este Jablonka y de su esposa, Idesa, ha sido reconstruida por un nieto, hoy historiador francés, que abre graves interrogantes a lo largo de su conmovedora búsqueda sobre el tema que nos ocupa (Jablonka, 2012). En esos escasos cinco años que pasan en Francia, esta joven pareja que ha desafiado la ortodoxa judía y los primeros brotes fascistas, pagándolo con una severa cárcel, y que huye al país de los derechos humanos, resulta que hace la experiencia de un partido comunista francés que persigue a los ilegales y de un gobierno francés que colabora con los nazis en la expulsión de los judíos. Sobreviven ese tiempo gracias fundamentalmente a la solidaridad de otros ilegales a los que hoy se venera como héroes. Hoy, héroes, pero ayer se les negó la ciudadanía. ¿Cómo valorar esa ciudadanía, asentada en bases legales comunes a las que siguen rigiendo, que pudo disfrutar sus derechos mientras los supuestos legales de la misma mandaban a la cámara de gas a aquellos que, como Jablonka, no reunían las condiciones que esa legalidad había impuesto?

Hay que buscar otra forma de entender la ciudadanía y esa nos lleva camino del exilio. ¿Qué significa eso realmente? En primer lugar, reconocer que el exiliado se sabe sujeto de todos los derechos cívicos negados por el Estado. Esa conciencia, que es irrenunciable e innegociable, le lleva a cuestionar la naturaleza del Estado, que se erige en propietario de la pertenencia al mismo. Quien ha visto el alcance perverso de esa pretensión del Estado ha sido Hannah Arendt. Me refiero a la última página de su polémico libro *Eichmann en Jerusalén*. Aunque fue muy crítica con las formas de ese proceso, no se privó al final de formular su acusación: Eichmann y los suyos fueron reos de lesa humanidad porque llegaron a pensar que podían escoger con quién cohabitar la tierra. Nadie tiene el poder de hacer tal elección porque aquellos con quienes cohabitamos la tierra nos vienen dados antes de toda opción. Si lo hacemos, destruimos la condición de posibilidad de la vida política (Arendt, 2011, 405 s.)[19]. Entiéndase bien: uno puede ir a vivir donde le plazca; lo que no puede es decidir que el vecino se vaya. La solemnidad y severidad de su juicio se entiende si tenemos en cuenta sus consecuencias: si esgrimimos el derecho a decidir quién sea nuestro vecino, podemos volverle la espalda o quitarle de en medio si no nos gusta. Y fue lo que ocurrió en la Alemania nazi y antes en la España de los Reyes Católicos.

19. Agradezco a Tomás Valladolid las muchas sugerencias que me ha proporcionado sobre este particular.

Este apunte nos interesa hoy porque Arendt y las más lúcidas mentes de la posguerra entendían que esta lección había que recordarla después. Los nuestros son ya tiempos posnacionales, es decir, no podemos plantearnos el tema del Estado —y por tanto de los nacionalismos o de la ciudadanía— sin tener en cuenta sus brutales resultados en el siglo XX. Las generaciones siguientes, nosotros, no podíamos plantearnos el tema de la cuestión nacional sin tener en cuenta la experiencia de la barbarie. A eso se refiere el deber de memoria que no consiste en acordarnos de lo que pasó sino en repensar asuntos como el del nacionalismo, teniendo en cuenta lo que pasó. Helmut Dubiel, sucesor de Habermas en la dirección del Institut für Sozialforschung, de Fráncfort, sacaba las consecuencias del planteamiento arendtiano: estamos pasando de una forma de legitimación colectiva basada en la tradición a otra que «integra la memoria de las injusticias sobre las que está construido nuestro presente» (Dubiel, 1999, 11). Lo que quiere decir es que la identidad colectiva no estaría basada en los elementos de los que el nacionalismo hoy dispone —lengua, cultura, sentimientos—, ni siquiera en la memoria de los propios sufrimientos, sino en la responsabilidad común por los sufrimientos causados a otros, a esos que hemos quitado de en medio para estar los que estamos y donde estamos.

Es un planteamiento sorprendente que sólo es aceptable en la medida en que tomemos o no en serio el deber de memoria, referido ahora a cómo se han construido los Estados. Los Estados se han abierto paso negando las diferencias y aprovechándose de los débiles, esclavos incluidos. Por eso no hay que perder de vista la sólida reflexión de Arendt sobre la maldad del hitlerismo. Esto nos lleva a entender que el camino de las identidades nacionales insatisfechas, como la catalana, por ejemplo, no puede ser el del viejo nacionalismo que podía recurrir a la cultura de la Ilustración que empujaba a los pueblos a conformarse como Estados. Hemos visto lo que ese planteamiento puede dar de sí y eso ya no nos lo podemos permitir. El camino es otro. Lo primero es garantizar la convivencia entre diferentes, pero no desde la indiferencia o el cálculo de beneficios, sino desde el supuesto de que sólo podemos ser tratados como diferentes si nos hacemos cargo de la diferencia de los otros. Y como ya tenemos una historia de negación de los diferentes, esa responsabilidad por los otros pasa por cuestionar las pretensiones de las propias identidades.

Judith Butler, comentando estas reflexiones arendtianas (Butler, 2011, 77), llega a plantearse la ciudadanía, en tiempos posnacionales, «como una forma de exilios convergentes»: los que ya poseen la ciudadanía deben tener en cuenta los exilios sobre los que está construida su ciudadanía, y los privados de ella no pueden apostar por una forma de Estado

que pueda excluir a otros, aunque los incluya a ellos. La pertenencia del nuevo ciudadano conlleva de alguna manera desposesión de la pertenencia. Eso es tanto como entender la pertenencia como exilio, como desposesión ética de la pertenencia.

Esta afirmación de su singularidad irrenunciable y de su pretensión de universalidad (la exiliada que es María Zambrano plantea, como hemos visto, el exilio como la forma humana de existencia), emparenta al exiliado de Zambrano con la figura bíblica del «resto». El resto es, en un primer momento, lo marginado por la lógica del poder, pero que se entiende a sí mismo como lo que se sustrae al poder de esa lógica de la historia. Es un ejercicio que sistemáticamente practica el pueblo de Israel, mezclado con los demás pueblos, para cribar lo propio y separarlo así de lo común. Ese resto, que es exterior a la historia de la que es expulsado, tiene el poder de juzgarla en el sentido de que se arroga el poder de reivindicar exigencias de justicia que son impensables para una mentalidad construida de acuerdo con la racionalidad del Estado. Ese resto, marginado de la historia, se erige en sujeto de unos derechos o exigencias que nacen de su singularidad irrenunciable, por eso son universales: porque transcienden lo que el poder de la historia piense o pueda con respecto al susodicho resto y porque en él están incluidos todos los marginados por la historia.

Dice Zambrano que «sobre la figura del exiliado se han acumulado todas las guerras civiles de la historia de España», es decir, en el exiliado de hoy se dan cita todos los exilios sobre los que se ha construido la historia. Esa memoria es una cicatriz imborrable. La ciudadanía que encarna el exilio no puede ser ingenua, ni ingenuamente feliz, porque es consciente de una pérdida irreparable, por eso no puede haber una ciudadanía universal plenamente satisfecha, como la que pretende una ciudadanía universal por agregación. La ciudadanía del exiliado es un estado de vigía o vigilancia y de relativización de la ciudadanía existente.

Llegados a ese punto, se entiende que Zambrano no conciba su «vida sin el exilio», una experiencia que una vez hecha es irrenunciable, que nada ni nadie puede arrebatarle, ni siquiera el hecho de volver a España. Vuelve a un lugar que era suyo y del que fue violenta e injustamente expulsada, pero viene sin rencor, sin deseo de revancha o reparación[20]. Gracias a la derrota encontró, en efecto, una forma nueva y superior de existencia. ¿No se apunta ahí un tipo de ciudadano cosmopolita pero encarnado? Uno que, como decía Rosenzweig, «tiene casa, pero es más que su casa». Entre el peso del tener y del ser está el juego.

20. «Los cuarenta años de exilio no me los puede devolver nadie, lo cual hace más hermoso la ausencia de rencor» (cit. en Ortega, 2013, 124).

III

DIOS DESPUÉS DE AUSCHWITZ

1

DIOS Y LAS VÍCTIMAS*

1

Es este un tema que admite muchos enfoques ya que bajo el término «Dios» podemos subsumir los de «religión» o «Iglesias» y con el de «víctimas» podemos pensar en las causadas por el franquismo o el fascismo o el terrorismo, entre otras muchas. Las combinaciones entre esos diferentes términos son inabarcables. Estando en San Sebastián podríamos hablar de cómo se ha comportado la Iglesia vasca con las víctimas del terrorismo[1] o del lugar que tuvo la religión en el nacimiento de Eta.

Pero no va ser ese el eje de estas reflexiones. Me voy a centrar en Dios y en la pregunta que se hicieron las víctimas en los campos nazis de exterminio, a saber, ¿dónde estaba Dios? Auschwitz es un lugar apropiado para esa pregunta porque quien la hacía no era un extraño sino su pueblo, el pueblo elegido, que por eso no se preguntaba por «quién» era Dios, sino por «dónde» estaba.

«Dios y las víctimas» es un tema mayor. Se habló de ello en los campos y nosotros ya no podemos hablar de Dios, dice el teólogo Johann Baptist Metz, sin partir de esa terrible experiencia. Así que vayamos por partes y empecemos preguntándonos cómo se hablaba de Dios en esos lugares y momentos de abandono.

Tengamos en cuenta que, aunque demos por hecho que la pregunta se hizo, el preguntar en el campo era peligroso. «Hier ist kein warum»[2]

* Este texto tiene su origen en una conferencia organizada por la Escuela de Teología, San Sebastián, el 21 de febrero de 2012.

1. Remito sobre este particular al documentado trabajo de Bilbao, 2009.
2. Véase el comentario de Torner, 2001, 162.

(aquí no se pregunta), dice Levi que les decían desde el primer momento a los prisioneros. No se admiten *preguntas*, así que nadie busque una explicación de por qué se les ha sacado de sus casas, se les ha traído en vagones de ganado, se ha separado a padres de hijos, se ha seleccionado a mujeres y niños para enviarles a las cámaras de gas y a los demás se les ha colocado en la lista de espera. No hay nada que decir. Si preguntar era arriesgado, podemos colegir que si alguien osaba hacerlo no era por curiosidad, sino porque le iba en ello la vida, es decir, se la jugaba porque necesitaba una respuesta.

2

A ese género de preguntas necesarias pertenecen algunas como, por ejemplo: ¿dónde estaba el hombre?, ¿cómo podía ocurrir esa barbarie en la culta Alemania?, ¿qué quedaba de la vieja civilización occidental? Y también: ¿dónde estaba Dios? Son preguntas sin contemplaciones, como las de Job, como las que sólo los judíos saben dirigir a su Dios, a veces envueltas en un humor negro. Durante la ocupación nazi, cuenta Wiesel, llega un judío loco a una sinagoga llena de judíos piadosos que estaban rezando. «¡Chis, judíos! No recéis tan alto. Dios podría oíros y entonces sabría que todavía hay algunos judíos vivos en Europa».

a) Las respuestas a la pregunta «¿dónde está Dios?» son de lo más variado. Está, en primer lugar, la del buscador incansable que vuelve una y mil veces sobre ella sin respuesta que le satisfaga. «Dios y los campos de muerte: no lo entenderé jamás... Yo lo intento, y en cada libro, en cada novela, no intento otra cosa. No hay ningún libro mío en el que no intente aproximarme a las cuestiones teológicas, lo que quiere decir, preguntar a Dios qué pasó y por qué, por qué, por qué. Siempre acabo fracasando. Nunca llegaré a entender», dice Wiesel (Metz y Wiesel, 1996, 99).

En su libro de memorias *La noche* cuenta la ejecución pública de tres prisioneros, uno de ellos era un niño. Todos están allí, de pie, ante el patíbulo; alguien a sus espaldas se pregunta: «Pero ¿dónde está Dios? Y yo sentí en mí una voz que decía: ¿que dónde está?, está ahí, colgado del patíbulo» (Wiesel, 1958, 103)[3]. Y comenta:

> Algunos hablaban de Dios, de sus caminos misteriosos, de los pecados del pueblo judío, de su liberación en el futuro. Yo había dejado de rezar. ¡Cómo entendía a Job! No negaba su existencia, pero sí dudaba de la justicia divina [...]

3. Una selección de estos textos puede verse en AA. VV., 2004, 138.

> Tengo más confianza en Hitler que en cualquier otro. Es el único que ha mantenido sus promesas, todo lo que prometió hacer al pueblo judío (*ibid.*, 75).

b) Respuesta diferente es la que se da a sí mismo Primo Levi. «Hoy pienso», dice el autor de *Si esto es un hombre*, «que sólo por el hecho de haber existido un Auschwitz, nadie debería hablar en nuestros días de Providencia» (Levi, 1987, 165). Cualquier habitante del campo, sea creyente o increyente, debería renunciar a toda respuesta que busque sentido a ese absurdo. Para quien, como Levi, ha sentido el abandono, esa pregunta por el sentido sólo tiene una respuesta: no procede ni siquiera planteársela. Levi es un agnóstico consecuente, por eso maldice al piadoso Kuhn, un habitante de su barraca que al sentirse aliviado por no haber sido seleccionado para la muerte, da gracias en voz alta a Yahvé. «Si yo fuera Dios», dice Levi, «escupiría en el suelo la oración de Kuhn».

c) Está desde luego la respuesta de los judíos ortodoxos que interpretan el holocausto como un castigo divino. No se sorprenden por el horror vivido; puede que sus proporciones sean inauditas: lo que pasa, dicen, es que no plantean nada nuevo. Es un episodio más de una historia de sufrimientos para la que la teología ya dio una respuesta que sigue siendo válida: expiación por los propios pecados. Los rabinos Joel Tetelbaum y M. I. Hartum son representantes de ese judaísmo ortodoxo que explican el proyecto nazi de exterminio de los judíos europeos como otros judíos explicaron la expulsión de Sefarad o la destrucción del Templo, a saber, como un castigo divino al pecado del pueblo de Israel. Ni Auschwitz plantea preguntas radicalmente nuevas, ni la teología judía necesita recurrir a nuevas interpretaciones para explicar el sentido de la catástrofe[4]. Si tenemos en cuenta que murieron cerca de un millón de niños, esta tesis de la expiación parece un tanto exagerada (o blasfema).

d) En el polo opuesto a estos rabinos que no se inmutan están quienes piensan que Auschwitz significa la muerte de Dios, una actitud cercana al agnosticismo de Levi. Entre ellos Richard L. Rubenstein, que declara la muerte de un Dios que fue incapaz de asistir a su pueblo elegido en el momento de mayor peligro. Eso no significa que el judaísmo tenga que seguir el camino funerario de Dios, lo que sí queda, en cualquier caso, es despojado de su dimensión religiosa. El credo de Rubenstein, compartido por otros muchos, reza así: «Creo en Dios, la santa nada... señora de la creación»[5].

e) La pregunta sobre Dios no podía dejar indiferente a los teólogos cristianos. Hay que reconocer que no era tarea fácil. Wiesel pone el dedo

4. Cf. Boschki, 1997; sobre el particular véase también Sternschein y Mardones, 2000.
5. Rubenstein, 1966, 154; sobre el tema de la muerte de Dios, 223 ss.

en la llaga cuando dice que «en Auschwitz no murió el judaísmo sino el cristianismo». El cristianismo, en efecto, ha fabricado o propiciado la mayor parte de los estereotipos antisemitas, sin olvidar que fue una sociedad mayoritariamente cristiana la que asistió indiferente al asesinato de millones de judíos. La teología cristiana se ha empeñado secularmente en acuñar tópicos antijudíos («los judíos mataron a Dios») y, lo que es peor, en vaciar de sentido al judaísmo, olvidando que Jesús era judío. Así dice el teólogo católico Metz:

> Desde muy pronto se impuso en el cristianismo una discutible estrategia intelectual e institucional, llena de consecuencias graves, encaminada a quitarse de encima la herencia recibida de Israel. Primero se entendió el cristianismo a sí mismo como el «nuevo Israel», la «nueva Jerusalén», el «verdadero pueblo de Dios». Enseguida se pasó a reprimir el significado troncal de Israel para los cristianos, tal y como exige Pablo en la *Carta a los Romanos*. Consecuentemente Israel pasó a ser una etapa superada de la historia sagrada (Metz, 1997, 151).

A partir de ese momento el cristianismo perdió media vida y Europa, su otra alma.

Cercanos a los rabinos ortodoxos son aquellos teólogos o pastores cristianos que asimilan el sufrimiento de las víctimas a la cruz de Jesús, el Nazareno[6]. Sentido sacrificial, expiatorio, del genocidio. Habría que tener cuidado con esta tendencia cristiana a comparar el campo con el Gólgota. Fackenheim se pregunta «qué son los sufrimientos de la Cruz comparados con los de una madre cuyo hijo es asesinado al son de risotadas o de un vals vienés» (Fackenheim, 2002, 101). El aviso nos viene de los propios deportados. Robert Antelme, el comunista del campo de Gandersheim, nos cuenta que los camaradas leen un Viernes Santo el relato de la pasión. Se sienten cercanos pero desearían tener la suerte de Jesús:

> Es Viernes Santo. Un hombre había aceptado la tortura y la muerte. Un hermano. Hemos hablado de él.
> Un compañero había conseguido recuperar, en Buchenwald, una vieja Biblia. Lee un pasaje del Evangelio.
> La historia de un hombre, nada más que un hombre, la cruz para un hombre, la historia de un solo hombre. Puede hablar y las mujeres que lo aman están allí. No va disfrazado, es bello, en cualquier caso tiene carne fresca

6. Propia de este conciliarismo es la teología de Paul van Buren: «Tenemos que aprender a hablar de Auschwitz desde la perspectiva de la cruz, siempre y cuando aprendamos a hablar de la cruz desde la perspectiva de Auschwitz», citado por Boschki, 1997, 140 s.

> sobre los huesos, no tiene piojos, puede decir cosas nuevas y si se burlan de él, es porque al menos se sienten tentados a considerarlo como alguien. Una historia. Una pasión. En la lejanía, una cruz. Débil cruz, muy lejana. Bella historia (Antelme, 2001, 193).

Lo que nos obliga a la prudencia en este tipo de comparaciones es que las situaciones son incomparables. Elie Wiesel señala de pasada algo que es decisivo. Dice que «los santos son los que mueren antes del final»[7]. Hay un límite a la tortura y si se traspasa no hay santidad ni dignidad ni heroicidad posible. Los santos son los que mueren antes de haber llegado a ese límite del tormento. En los campos ese umbral fue siempre superado.

Si lo dicho nos obliga a ser prudentes, lo que nos prohíbe la comparación es el uso de la cruz, utilizada por los cristianos, para fomentar el antijudaísmo. La connivencia del cristianismo con el antisemitismo, en general, y con el hitlerismo en particular, debería dar que pensar. Me refiero a la tibieza del Vaticano en la lucha contra el fascismo y a la desenvuelta complicidad de muchas Iglesias locales, católicas y protestantes, con el fascismo. Recordemos el movimiento de los «Cristianos alemanes» que asumen el ideario antisemita del nazismo: «La cruz esvástica y la cruz cristiana son lo mismo»; «Un nazi está más cerca de la voluntad de Dios mientras combate, que una Iglesia que no se une al júbilo por el Tercer Reich».

f) Hubo excepciones como Dietrich Bonhoeffer o la «Iglesia confesante», con Karl Barth a la cabeza, que salvaron el honor de las Iglesias reformadas. También «justos» como ese párroco polaco del que nos hablaba un buen día en Varsovia el doctor Richard Prasquier, vicepresidente a la sazón de la Fundación Simone Veil. Hablaba de una visita del gran rabino de Berlín al papa Juan Pablo II. En los primeros momentos del encuentro, siempre azarosos, el rabino quiso contar al papa la historia de una familia judía polaca que, ante la eventualidad de que fueran deportados a algún campo, decidieron entregar a su hijo a una familia católica para que, en el caso de que no volvieran, le hicieran llegar a Palestina.

Los padres fueron efectivamente deportados a Maidanek y allí asesinados. Como la familia católica se había encariñado con el niño, acariciaron la idea de quedarse con él. Pero como buenos polacos, quiero decir, como buenos católicos, fueron a consultarlo con el vicario quien, tras oír el relato, sentenció con seguridad que se debía cumplir la voluntad de los padres.

7. Wiesel, 1961, 57. Por supuesto que hubo excepciones: la amistad de Jean el Pikolo, de sus amigos franceses Charles y Arthur. Ha inmortalizado a su amigo Alberto y ha recordado al bueno de Lorenzo. Pero lo que domina, lo normal, es la eficacia de la tarea de deshumanización llevada a cabo por los nazis.

El papa oyó el relato educadamente pero sin mostrar mayor sorpresa. Le contestó que casos como ese había habido alguno más, a lo que replicó el rabino que no, que este era un caso único porque el niño era él y el párroco… el papa que tenía delante.

3

En este rastreo de las reacciones a la pregunta «¿dónde está Dios?» no pueden faltar aquellas respuestas que revelan una profunda experiencia mística. Auschwitz fue también el lugar de reflexiones profundas que lograron descubrir aspectos nuevos de la experiencia religiosa. Habría que hablar de Yósel Rakover y también de Etty Hillesum.

a) Yósel Rakover es el testigo narrador del singular escrito *Yósel Rakover habla a Dios*[8]. El texto se nos presenta como un documento compuesto en las últimas horas de la resistencia del gueto de Varsovia. Yósel es el último superviviente de una familia que ha perdido a todos los suyos y que, antes de morir, nos entrega sus últimos pensamientos. Aunque en un momento se pensó que era un documento histórico, no lo es. Es una ficción literaria, pero «una ficción en la que se reconoce con vértigo cada una de nuestras vidas de supervivientes»[9]. Este relato literario se aplica a sí mismo el principio de que nunca hay que atenerse tanto a la verdad como cuando se fabula.

Rakover se dirige a Dios para recordarle que le ha servido con entrega sin pedirle nada a cambio. ¿Qué ha recibido? Todos los suyos han sido asesinados en el gueto y él mismo se sabe condenado a muerte. Antes de morir se dirige a su Dios pidiéndole explicaciones «sin el más mínimo temor y con la más absoluta seguridad y paz interior. ¿Dices que hemos pecado? Evidentemente. ¿Y es por eso por lo que nos castigas? Si fuera así podría entenderlo. Pero quiero que me digas si hay pecado alguno en el mundo que merezca el castigo que nosotros hemos recibido». No le vale, como tampoco le sirve la promesa de que castigará a los culpables.

8. En AA. VV., 2004, se encuentra este relato, cuyo autor es Zvi Kolitz, así como el análisis de Catherine Chalier «Dios después de la *Shoah*» (conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía del CSIC el 4 de febrero de 2000). También el texto de Levinas «Amar a la Torá más que a Dios». En esta edición figura una potente composición dramática de Juan Mayorga con textos de Job, Wiesel, Kolitz y Hillesum, titulada «Job entre nosotros».

9. Eso dice Levinas, en AA. VV., 2004, 107.

La única explicación que le dan los que más saben de estas cosas es que Dios «ha ocultado su rostro», con lo que el hombre ha sido abandonado a sus peores instintos. Pero ¿hasta cuándo habrá que esperar para que se haga presente? Yósel no pide milagros, ni limosnea piedad y seguirá sintiéndose orgulloso de no pertenecer a alguno de «esos pueblos que han engendrado y alimentado a los perversos agentes de los crímenes cometidos contra nosotros». Pero habrá que convenir que Yahvé ha puesto todo el empeño en que el judío reniegue de él. No lo ha conseguido, que quede claro, pero, eso sí, se ve obligado a matizar su creencia: «Me inclino ante su grandeza, pero no besaré la vara con la que me golpea». La catástrofe que está ocurriendo es de tal magnitud que tiene que poner un poco de orden en sus creencias. «Yo creo en el Dios de Israel», dice, «pero más amo su Tora» (AA. VV., 2004, 147). Cree en él y le quiere, pero ante la contundencia de su silencio, se queda con su Tora. Lo dice mientras «los disparos de los pisos superiores van amainando con cada minuto que pasa. Ahora caen los últimos defensores de nuestro bastión y con ellos cae y muere Varsovia, la grande, la bella, la temerosa de Dios».

¿Qué quiere decir con lo de que ama a Dios pero más a la Tora? Levinas aconseja que nos detengamos aquí. Amar la Tora más que a Dios supone reconocer que en Auschwitz muere la imagen clásica del Dios todopoderoso y protector. Ese vacío creado por la disolución del cielo infantil es ahora ocupado por la Tora, la ley moral, que no es sino la llamada a la plena madurez del hombre, madurez que se expresa en términos de responsabilidad absoluta.

Si Dios se oculta, poco puede saber el hombre de Dios. Lo que sí tiene al alcance es su palabra recogida en la Tora. El hombre tendrá entonces que atenerse a su palabra, a sus enseñanzas, a la Tora. Pero atenerse a la Tora significa interactuar con ella, buscar su sentido sin renunciar a la razón y a la experiencia humana. El judío no cree en Dios a ciegas porque sabe que no hay un hilo directo con la divinidad: tiene que mediar la razón, es decir, tiene que interpretar sus enseñanzas. Y estas ¿qué dicen? Que su comprensión tiene por contexto la ausencia de Dios; y que su presencia, a través de su palabra, no produce temor ni temblor sino pensamientos, elevados pensamientos. La elaboración de esos pensamientos conlleva sentido de la responsabilidad: hay que hacerse cargo y encarnar en ellos las exigencias divinas, es decir, esos pensamientos o enseñanzas transfieren al ser humano una responsabilidad absoluta.

La muerte del Dios todopoderoso echa sobre las espaldas del hombre la tarea de hacerse cargo de las injusticias del mundo. La muerte del Dios infantil conlleva la afirmación inmediata de la incompatibilidad en-

tre injusticia y existencia humana, con lo que queda el hombre enfrentado a la inmensa cuestión del mal en el mundo. Hablar de un Dios adulto es tanto como endosar al justo una existencia vivida como lucha por una justicia que nunca está del todo ahí. Con esa transferencia de responsabilidades del viejo Dios al nuevo hombre, se proclama la enemiga mortal entre el hombre y el mal. No hay un solo mal que no exija una respuesta al hombre. Lo que produce Auschwitz es la transformación de la vieja fe en Dios en responsabilidad absoluta por el hombre. Ese es el mensaje de Yósel Rakover.

b) También hay que hablar de Etty Hillesum, autora de un diario y unas cartas escritas desde el campo de concentración de Westerbork (Holanda)[10]. Es una joven judía, ilusionada con hacerse una gran escritora, pero a la que los acontecimientos van macerando espiritualmente hasta alumbrar una experiencia mística sorprendente. De Westerbork sale cada semana un convoy repleto de deportados judíos con destino a los hornos crematorios de Auschwitz. A la vista del mercadeo para evitar ser uno de ellos, decide ir voluntariamente. Allí irá con su familia, pero cuando decidan los nazis, siendo asesinada a los 29 años.

Para Hillesum todo es campo. No hay un lugar neutro, moralmente no contaminado, en el que poder refugiarse para escapar a la inhumanidad. «Toda Europa», escribe a unos amigos, «se va transformando gradualmente en un gigantesco campo de concentración. Toda Europa tendrá en común el mismo tipo de experiencia amarga... yo me pregunto cuánta gente quedará fuera del campo si la historia sigue por los derroteros por donde actualmente discurre» (Hillesum, 2001, 47 s.). Todo está afectado por la barbarie, hasta los mejores libros, si han sido publicados con el visto bueno de la autoridad nazi[11]. El campo de exterminio es como el vórtice al que apunta la cultura existente y que devora los valores vigentes.

Pero si eso es así ¿qué salida cabe, qué esperanza? No hay escapatoria en el sentido de que la solución no está en evadirse del campo, sino en desarrollar dentro del campo una superioridad espiritual, en «soportar el

10. Sus cartas y su diario, aparecidos tardíamente y publicados por primera vez en los años ochenta, conmovieron a sus lectores por la hondura y la originalidad de su itinerario espiritual. Las cartas han sido traducidas al castellano (Hillesum, 2001) y también extractos de su diario (Hillesum, 2007). Sobre su vida e ideas se han multiplicado los estudios; véanse en particular Gaeta, 1999, y González Faus, 2008.

11. «También es verdad que la mayoría de los libros no valen gran cosa; habrá que escribirlos» (Hillesum, 2001, 134). Esta idea coincide con la de Thomas Mann que se prohibía a sí mismo leer, por sentido moral, cualquier libro que hubiera pasado la censura nazi.

trago de historia que estamos viviendo sin sucumbir espiritualmente»[12]. Recordemos que también Himmler pedía a los jóvenes nazis que soportaran el sufrimiento ajeno sin pestañear. Había que curtirse y para matar toda reacción humanitaria ante el sufrimiento, nada como matar por matar. Ahora se trata de lo contrario, de metabolizar en madurez espiritual esa experiencia de muerte[13].

No es un camino fácil, pues Europa, reconoce ella, hace tiempo que desvinculó la razón de la compasión. Ya no sabe de eso[14]. Ella, sin embargo, quiere someterse a la escuela de la vida. No es un aprendizaje fácil por las condiciones que la rodean, en particular por la escasez de tiempo y por la carga que supone. En el campo, en efecto, el tiempo escasea. En poco tiempo uno puede destruirse o madurar. Un día es como una vida[15]; puedes por la tarde haber integrado totalmente el hecho de la muerte en tu vida aunque hasta ese mismo día tú no hubieras visto un solo muerto. También pesa la carga que tienes que asumir: te puedes encerrar en ti mismo o abrir la mirada. El sufrimiento te invita a centrarte en lo tuyo y desinteresarte por los demás. Hillesum no se queda ensimismada, ni siquiera encerrada en el destino de su pueblo. Le interesa Europa porque siente que lo que está en juego es la humanidad del hombre.

¿Y qué futuro político le aguarda a Europa? Hillesum no se adentra en análisis geopolíticos de altos vuelos. Su propuesta estratégica es casi apolítica: nosotros sólo podemos salvarnos si salvamos lo mejor que hay en nosotros[16]. Habrá que convenir que está hablando de otra salvación, no de la que supone la derrota del totalitarismo y la vuelta de la libertad a Europa.

12. Así resume Giancarlo Gaeta la idea de Hillesum. Cf. Gaeta, 1999, 42.

13. «Si todo este sufrimiento no conlleva ampliar el horizonte, si, además de quitarse de encima asuntos más insignificantes y secundarios, esto no trajera consigo una humanidad más profunda, entonces todo habrá sido en vano» (Hillesum, 2007, 155).

14. «El hombre occidental no acepta el sufrimiento como algo que pertenece a la vida. Y por eso nunca podrá sacar fuerzas positivas de él» (*ibid.*, 145). Hillesum no sólo vincula vida con sufrimiento, sino sufrimiento con razón, por eso se presentaba a sí misma como «el corazón pensante del barracón» (*ibid.*, 164)

15. La experiencia de que el sufrimiento hace transparente el sentido o sinsentido de toda una vida es una de las reflexiones más frecuentes entre los testigos: «Desde ayer soy otra vez más vieja, de un tirón, muchísimos más años mayor; y estoy más cerca de la muerte» (*ibid.*, 120). Del mismo parecer es I. Kertesz, quien empieza citando a Wittgenstein: «Basta un solo día para vivir los horrores del infierno; hay tiempo suficiente para ello», para comentar a continuación: «Yo los viví en media hora». Cf. Kertesz, 1997, 138.

16. «Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: salvar un fragmento de ti en nosotros» (Hillesum, 2007, 142).

La salvación de Europa depende de que salvemos lo mejor en el hombre. Para Hillesum, como para Rakover, Paul Celan y tantos otros, nada hay que esperar de la omnipotencia divina. El campo de concentración certifica la muerte de esa imagen infantil de Dios. Algo parecido plantea Hans Jonas:

> Tras Auschwitz podemos afirmar con mayor decisión que nunca que una divinidad todopoderosa o no es buena o, si lo es, sería incomprensible. Si Dios debe ser comprendido de alguna manera y en alguna medida, entonces tiene que ser su bondad compaginable con la existencia del mal y eso sólo es posible si no es todopoderoso. Entonces sí podemos mantener que es comprensible y bueno y, a pesar de todo, hay mal en el mundo. Y porque tenemos al concepto de omnipotencia por dudoso, es por lo que hay que rechazar este atributo (Jonas, 1984, 39).

Lo que ocurre es que esa constatación no les lleva a la desesperación, ni siquiera al desencanto. Esa experiencia de madurez espiritual se expresa en dos movimientos complementarios, a saber, ayudar a Dios y asumir un tipo de responsabilidad absoluta por el hombre.

Sobre la ayuda a Dios Hillesum tiene páginas insólitas: «Si Dios deja de ayudarme (y todo da a entender que Dios los ha abandonado), tendré que ser yo quien le ayude... no eres tú quien puedes ayudarnos sino nosotros a ti, y haciendo esto, nos ayudamos a nosotros mismos»[17] (Hillesum, 2007, 137).

La responsabilidad absoluta es una figura teológica. Propia de la tradición bíblica es la afirmación de que el justo será recompensado porque la injusticia no tiene la última palabra. Lo que nos dice Hillesum es que esa figura de la responsabilidad absoluta no puede recaer sobre la imagen de un Dios inexistente, sino que tiene que ser asumida por el hombre. El testigo del campo levanta acta de la debilidad de Dios y de la injusticia del sufrimiento. De esos dos momentos surge la conciencia de la responsabilidad absoluta. No se puede privar, en efecto, al que sufre ni de la esperanza, ni del derecho a la justicia; el filósofo o el espectador fuera del campo pueden permitirse el lujo de encogerse de hombros y decir que la vida es absurda o que qué le vamos a hacer. El testigo no está por

17. También Paul Celan reflexiona sobre la debilidad divina. El poema «Tenebrae» tiene por trasfondo la muerte en los campos. Los muertos aparecen enracimados, enroscados en un *continuum* del que forma parte el propio Dios. En la tercera estrofa dice algo sorprendente: «ruega, Señor / ruéganos, / estamos cerca» («Bete, Herr, bete zu uns, wir sind nah»). Dios deja de ser aquel al que se suplica para convertirse o convertirlo en sujeto suplicante. En lugar de desentenderse de ese Dios bueno, sí, pero impotente, estos textos se plantean salvar a Dios, por eso el poeta recomienda a Dios que ruegue al hombre. Cf. Celan, [7]2013, 125.

esas: una vez que ha visto la injusticia del sufrimiento, se plantea radicalmente la exigencia de justicia. Pero es el hombre el que tiene que hacerse cargo de esa justicia pues él ha experimentado el silencio de Dios.

Ante el mal Dios no interviene, no porque no quiera, sino porque no puede. La debilidad de Dios queda explicada a través de un mito, el mito cabalístico del *tsimtsum*. El mal, la posibilidad del mal está dada en el acto creador. Dios, en efecto, para poder crear el mundo y al hombre tiene que retirarse, encogerse, inhibirse. De esta manera se priva de la posibilidad de intervenir en el mundo. Hay como una deposición de la omnipotencia en favor del hombre y del mundo.

c) Decía al principio que Auschwitz es un tema mayor de suerte que marca un antes y un después en el discurso religioso. Después de Auschwitz se impone el «deber de memoria». Eso afecta a la política, a la ética, al arte... y también al discurso religioso. Hay un Dios que muere y, con él, un determinado discurso religioso; y hay un Dios que se revela y, con él, una determinada manera de hablar de Dios.

El deber de memoria interpela de una manera particular a las instancias más implicadas en la catástrofe. Si por deber de memoria entendemos repensar todo a la luz de la barbarie y uno de los apartados que repensar es el lugar de Dios, obligado es reconocer que las Iglesias tienen que someterse a este deber.

Ya he señalado la responsabilidad histórica del cristianismo en el antisemitismo. Ni el protestantismo ni el catolicismo mejoraron su papel histórico durante el hitlerismo. La Iglesia católica, obsesionada con el comunismo, colaboró con el fascismo callando, bendiciendo sus cañones o declarándose parte beligerante junto al fascismo contra la legalidad republicana, como ocurrió en España. *Mit brennender Sorge* (1937), la encíclica sobre el fascismo de Pío XI, quiso distanciarse tibiamente, pero lo que le preocupaba al papa de Roma eran los derechos de la Iglesia y discutir sobre el panteísmo de los nazis. No hubo una condena clara y contundente de sus prácticas políticas (ya se habían aprobado las leyes de Núremberg de 1935 que negaban al judío alemán la condición de ciudadano).

Pero quizá a ninguna Iglesia como a la española afecta el deber de memoria ya que ninguna como ella se echó en manos del fascismo. No sólo bautizó una guerra fratricida de cruzada, sino que intervino con todas sus fuerzas, materiales y espirituales, en el triunfo de la misma ideología que levantó las cámaras de gas y los hornos crematorios. Creo que los católicos españoles no hemos tomado aún conciencia de lo que eso supuso: una Iglesia hermanada con los actores del mayor crimen contra la humanidad conocido y sirviendo de cobertura espiritual a la masacre

española. Ni los errores de la República, que los hubo, ni las responsabilidades por la victimación de muchos inocentes en el bando franquista, que también las hubo, justifican su compromiso con el golpe de 1936.

«Todo tiene que medirse a Auschwitz», escribía el teólogo Metz (1977, 13), lamentando que se diera cuenta de ello «tarde, muy tarde», pese a ser uno de los primeros. Lo que caracteriza la teología de Metz es su ubicación incondicional del lado de las víctimas. A él se le puede aplicar el título del libro de Alfredo Tamayo, *Siempre de vuestro lado*. Eso significa, en primer lugar, huir de versiones apañadas de la teodicea que, cuando se pregunta a Dios por el mal en el mundo, responde que eso es cosa de la libertad del hombre. Matar a un inocente libremente resuelve el problema judicial pero no el teológico: ¿por qué el sufrimiento del inocente? No avanzamos mucho diciendo que los culpables del asesinato de un millón de niños fueron los nazis. Eso es desde luego clave para un tribunal que juzgue el delito. Pero una vez establecida la autoría queda por esclarecer lo fundamental: ¿por qué tienen que sufrir esos seres inocentes? Dios, que no es uno más, tiene que dar la cara.

En segundo lugar, desconfiar de respuestas filosóficas capaces de blindar un sentido del conjunto sin saber qué hacer con el sufrimiento singular. Si en el párrafo anterior cuestionábamos las respuestas de la teodicea, en este nos referimos a las que dan las filosofías de la historia. Si no queremos expoliar el sentido de las víctimas con interpretaciones en favor de la especie, hay que plantearse rigurosamente el destino individual, el sentido de las esperanzas e ilusiones de la víctima en concreto.

Y, en tercer lugar, no fiarse de las utopías. «Las utopías», dice Metz, «acaban siendo la última treta de la evolución si resulta que sólo existen ellas y no Dios» (*ibid.*, 170). Y es que las utopías, hoy y mañana, no pueden sino mostrarse indiferentes respecto a las víctimas en el sentido de que miran tan hacia adelante que pierden de vista lo que tienen delante. Esas grandes visiones del futuro «con respecto a los muertos sólo tienen palabras vacías, promesas vanas» (*ibid.*, 130). Ni la mala teodicea, ni las filosofías de la historia, ni la retórica utópica, se toman en serio a la víctima que pregunta por lo suyo. Metz entiende que lo que piden las víctimas es una respuesta a la injusticia de sus muertes. Y eso sólo lo puede dar Dios.

Se entiende entonces por qué este teólogo no acepta la tesis de un Dios débil que no sería, de ser cierta, una buena noticia para el hombre. Si Dios está cerca del sufrimiento de su pueblo es para que pueda escuchar el lamento. La pregunta o el grito del hombre es la expresión de una confianza en la respuesta de Dios. De Dios no hay que esperar que comprenda el sufrimiento sino que nos salve de él.

Metz se pregunta si tras ese discurso con-doliente de Dios no asoma la sensibilidad moderna de la solidaridad del hombre democrático, lo que llevaría a antropologizar a Dios, vistiéndole con la sensibilidad democrática contemporánea. Haciendo esto caeríamos en el mismo vicio de los antiguos, denunciado por los modernos, que concebían a Dios bajo el estereotipo del poder absoluto, que era lo que entonces se llevaba[18]. Frente a esas adaptaciones, el teólogo insiste en mantener viva la tradición de la teodicea que se toma radicalmente en serio el sufrimiento del hombre y la responsabilidad de Dios, por eso no acepta explicaciones como la tan socorrida, desde Agustín, que carga la responsabilidad del mal sobre los hombros del hombre, verdadera causa del mal. La pregunta por el sufrimiento del inocente no se satisface con esa invocación de la libertad humana. Dios no puede quitarse de en medio porque algo tiene que ver él con la libertad del hombre. Dios tiene que ser interpelado por esa injusticia. Guardini decía que, cuando viera a Dios, le haría esta pregunta: «¿por qué el pecado, por qué la culpa?»[19], es decir, por qué la libertad que él concede al hombre cristaliza, desde el primer momento, en una transgresión, en una injusticia, en la producción de un daño injusto, en una víctima.

No se trata de volver al Dios-puédelo-todo. La pregunta del hombre por el sufrimiento del inocente tiene que surgir de un sujeto humano íntegramente comprometido en la lucha contra la injusticia, como Yósel Rakover, como Etty Hillesum. Sólo entonces y no antes cabe una respuesta. La respuesta sólo puede ser Dios, dice el teólogo.

18. Habría que señalar que ese Dios que es sensible al sufrimiento del hombre no depone del todo su omnipotencia, ya que se sobreentiende la invencibilidad de su amor: «¿Cómo podría ser y seguir siendo Dios, cómo iba a ser otra cosa que el desalentador desdoblamiento de nuestro propio dolor y de nuestro propio amor, si su mismo amor pudiese fracasar en ese padecer y compadecer? ¿No hay una especie de fraude semántico cuando, intencionadamente o no, se habla, con referencia a Dios, de un sufrimiento que en realidad no puede fracasar de verdad, que no puede sucumbir? Yo no tengo dudas al respecto» (Metz y Wiesel, 1996, 62).

19. Y Metz comenta: «Yo la he hecho mía, como oración» (Metz y Wiesel, 1996, 64).

2

LA RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR*

> «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en provecho de la política...».
>
> Walter Benjamin

1. EL LUGAR POLÍTICO DE LA RELIGIÓN, A EXAMEN

Habermas ha reflexionado mucho últimamente sobre el lugar de la religión en una democracia deliberativa. Paolo Flores d'Arcais ha cuestionado con encendido brío no pocos de sus planteamientos[1]. Me permito terciar en la polémica incorporando algunos aspectos no tomados en consideración.

Habermas defiende con convicción que la religión tiene el derecho a hacerse oír y la democracia debe escuchar esa voz, en beneficio de la política. Fiel a estos principios, critica la situación actual caracterizada por una vieja laicidad que reduce la religión a «asunto privado», reducción que atenta contra el *ethos* igualitario, contra la simetría con que deben ser tratadas todas las opiniones, pues así se le niega el derecho a ser una voz en la plaza pública. Ese silenciamiento es un mal negocio para la democracia porque se priva de impulsos motivacionales, imprescindibles para que madure la racionalidad que se presupone en una democracia deliberativa. La democracia liberal acusa un desgaste en el impulso moral para defender e imponer valores políticos «laicos», por ejemplo, la solidaridad o la justicia. Las comunidades religiosas son una reserva de motivaciones morales que vendrían muy bien a la vida democrática: nada mejor para impulsar la solidaridad que la experiencia de la fraterni-

* Este texto fue publicado en la revista *Claves de Razón Práctica* 181 (2008), pp. 28-34, a propósito del debate entre Jürgen Habermas y Paolo Flores d'Arcais sobre el lugar de la religión en una sociedad laica. Desde entonces el interés de Habermas por la religión ha ido en aumento como señala Eduardo Mendieta en su presentación de los textos recogidos en Mendieta y Vanantwerpen (eds.), 2011.

1. Cf. Habermas, 2006 y Flores d'Arcais, 2008.

dad. Y, también, porque sin esas tradiciones la política se priva de nuevos contenidos. A la hora de conformar nuevos valores políticos, la reserva de sentido que suponen las tradiciones religiosas es un potencial del que no puede prescindir la democracia deliberativa. La Revolución francesa no inventó los conceptos de igualdad y fraternidad. Eran valores que venían de tradiciones monoteístas y que ella eleva a principios políticos. Lo mismo puede ocurrir hoy o mañana con el perdón como virtud política, por ejemplo.

Si la religión es una de las voces que tienen derecho a expresarse en el espacio público que conforman los integrantes de la sociedad, «el Estado», dice Habermas, «no puede gravar a sus ciudadanos, a quienes garantiza la libertad religiosa, con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes; el Estado no puede exigirles algo imposible» (Habermas, 2006, 133). No puede prohibirles que defiendan públicamente sus valores.

2. LOS CREYENTES SON PRIMERO CIUDADANOS

¿Cuál es la reacción de Flores d'Arcais? Reivindica el lenguaje laico, accesible a todos los seres racionales, en democracia. Y ese lenguaje debe regir no sólo en el ámbito del Estado, cosa que Habermas reconoce, sino también en la plaza pública de la sociedad, aspecto este que el alemán cuestiona, en nombre de la generosidad argumental de la que debe hacer gala una democracia deliberativa. Para Flores d'Arcais, el púlpito no forma parte del foro público. También critica el italiano la afirmación habermasiana de que «un Estado no puede gravar a sus ciudadanos con deberes, incompatibles con su forma de existencia como creyentes». Replica, con razón, que el aborto no se impone a nadie, únicamente que no se castiga a quien lo practique dentro de las condiciones que explicita la ley. Sobre si el Estado debe respetar las formas de vida y costumbres de los creyentes, responde que las de los creyentes y no creyentes, siempre y cuando sean compatibles con la Constitución. Si la vida religiosa manda o aconseja la ablación del clítoris, por ejemplo, no hay por qué respetarlo. En resumen: no cree Flores d'Arcais que la religión sea de mucha ayuda a la democracia deliberativa. La Ilustración en que se sustenta tiene capacidad crítica y autocrítica suficiente para mantener «el denominador común de los valores», el principio procedimental, y hasta para corregir sus excesos. La medicina contra las insuficiencias o perversiones es más Ilustración.

Si hubiera que juzgar este debate teniendo presente los pronunciamientos morales-políticos de la Iglesia católica española, por ejemplo,

pocas dudas habría sobre quién tiene razón. Si ante unas elecciones generales la voz de la Iglesia se sustancia en beligerancia partidista, primando aspectos relacionados con el sexo o la familia, y descuidando otros de signo social, razón habría para mandar a la Iglesia a la sacristía, es decir, restringir el campo de la religión a la mera privacidad y pedir que se abstuviera de juicios políticos.

Hay que reconocer que Habermas, en la respuesta que da al propio Flores d'Arcais (Habermas, 2008), se ve obligado a precisar el sentido de alguna afirmaciones anteriores que habían provocado la justa crítica del pensador italiano. La primera se refiere a la posible situación de inferioridad argumental en que se encuentran los creyentes a propósito de leyes como la del aborto («inferioridad», en el sentido de que esas leyes emanan con toda naturalidad de un cultura profana y, sin embargo, van en contra de la cultura católica). Habermas afirma entonces que lo que no se puede es impedir que la Iglesia actúe «como *comunidad de interpretación*», es decir que exprese su punto de vista en la fase deliberativa, pero con una precisión: «Las Iglesias sobrepasarían las fronteras de una cultura política liberal si pretendieran alcanzar sus objetivos apelando de manera directa a la conciencia religiosa. Eso sería como imponer su autoridad espiritual coaccionando las conciencias, en lugar de traducir sus motivaciones en un lenguaje comprensible para todos como corresponde a un proceso democrático» (traduzco libremente el barroco lenguaje de Habermas). Los obispos tienen que considerar a sus feligreses como ciudadanos que son creyentes. No pueden condicionar el voto apelando exclusivamente a su conciencia religiosa, sino que tienen que asumir el riesgo de dar razones que alcancen al ciudadano, es decir, tienen que traducir la motivación religiosa en argumentos comprensibles por todos. Reconozcamos que esta precisión no es menor puesto que condiciona la presencia pública de la Iglesia al hecho de que cambie o adapte su lenguaje, en el sentido de que si busca eficacia en la plaza pública tiene que usar un lenguaje que pueda ser entendido por todos. Esta es una exigencia de la democracia. ¿Es una exigencia excesiva? Imaginemos una mayoría religiosa, católica o musulmana. Lo único que puede poner freno a la tentación fundamentalista es la traducción de sus valores en un lenguaje comprensible para los que no creen o creen otra cosa. Esta exigencia está asumida, por ejemplo, por la Conferencia Episcopal, que en su declaración crítica a propósito del proyecto de ley sobre el aborto remite sus tesis a «principios antropológicos básicos», llegando a decir que, si sus tesis no se aceptan, «la razón humana se vendría abajo de modo clamoroso». Apelan pues al tribunal de la razón y de la ciencia para traducir sus aprioris sobre el aborto en un lenguaje universalizable. El

precio de este planteamiento es que si la razón no les ampara, sus tesis quedan políticamente debilitadas.

3. LA ÉTICA HABERMASIANA, HEREDERA DE LAS POSIBILIDADES ÉTICAS DE LA RELIGIÓN

Pero si nos quedamos en el nivel de la política eclesiástica no entenderíamos la propuesta de Habermas, porque su idea de la democracia deliberativa no coincide con lo que habitualmente entendemos por democracia liberal. Hay un trasfondo filosófico que debemos tener en cuenta para entender este interés religioso del último Habermas. Ese trasfondo tiene que ver con la genealogía de la racionalidad occidental, que el autor desvela en el prólogo al libro en el que recoge sus escritos sobre estos asuntos: «Defiendo la tesis de Hegel según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma» (Habermas, 2006, 14).

Esta conciencia filosófica viene de lejos. Ya en sus primeros escritos encontramos la referencia a un *topos* místico para explicar principios filosóficos básicos. Me refiero al tema cabalístico del *tsimtsum*, desarrollado por el místico Isaac Luria, según el cual, Dios, para crear al hombre en libertad, se contrae para dejarle sitio[2]. Dios se autolimita, se oculta o ausenta para posibilitar la libertad humana. Esa ausencia se hará sentir, sin embargo, en la historia del hombre y es la que explica «el anhelo de lo totalmente otro». Habermas hará una traducción racional de este lugar místico en los siguientes términos: no hay libertad sin autonomía, como indica Dios con su retirada; si Dios está ausente, la responsabilidad por las injusticias de este mundo, que Dios aborrece, es cosa del hombre; no hay manera de conciliar la libertad del hombre con la presencia activa de Dios.

La apropiación racional del *topos* religioso no es un recurso retórico, sino una forma de pensar la racionalidad. Lo vemos en el momento de madurez de Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa*, obra en la que expone detenidamente su teoría de la racionalidad. Habermas relaciona sus ideas sobre el proceso de racionalización de Occidente con la teoría de Max Weber, quien coloca a la base de los distintos modos de

2. Habermas lo entiende así: «Dios desciende a sus propias profundidades para hacerse a sí mismo a partir de ellas, explicando así la creación a partir de la nada según la imagen dialéctica de un Dios que se contrae y engendra en sí mismo un abismo al que desciende, sobre el que se repliega, liberando así el espacio que han de ocupar las criaturas» (Habermas, 1975, 341). Sobre este punto véase el ponderado estudio de Díaz-Salazar, 2007, 91-161 y también Mardones, 1999, 92-112.

racionalidad conocidos una matriz religiosa. La que subyace a la racionalidad occidental es el protestantismo ascético.

Habermas sigue a Weber en esta explicación... hasta cierto punto. Porque si Weber celebra el éxito de esta racionalidad en campos como la ciencia o la técnica, acaba certificando con pesadumbre que el proceso en su conjunto ha sido un fracaso porque el desarrollo de esa racionalidad en la política y en la moral no ha supuesto la realización mundana de los ideales religiosos, como pretendía, sino la producción de un mundo «de especialistas sin escrúpulos y de hedonistas sin corazón» (Weber, 1981, 166). En el campo de los valores, «vale» lo que cada cual quiere que valga. Persiste la vieja irracionalidad religiosa o, peor aún, ahí se ha puesto de manifiesto la incapacidad de la razón moderna para llevar la racionalidad al campo de la ética. Es como si los viejos dioses hubieran salido de sus tumbas y hubieran vuelto con más poder que antes. En lugar del previsto desencantamiento se ha producido un reencantamiento del mundo. Habermas es, sin embargo, más benigno con el juicio. Lo que en realidad ha tenido lugar ha sido un desarrollo unilateral de la racionalidad instrumental, colosal en el campo de la ciencia, e impotente en el de los valores. De ahí no se sigue ningún derrotismo, sino la tarea de construir «una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad, capaz de quedar a la altura de la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comunicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo, tuvo en las religiones de redención» (Habermas, 2010, 285). Ahí se anuncia la novedad habermasiana: hacer de la ética comunicativa la heredera de las virtualidades éticas de la religión que la racionalidad moderna no ha sabido hasta ahora hacer suyas.

El yunque en el que el filósofo alemán transforma el mito en *logos* es la filosofía del lenguaje. Está convencido de que la construcción de una racionalidad más razonable consiste hoy como ayer en «la lingüistización de lo sacro». Las funciones de integración y de explicación del mundo que en tiempos arcaicos desempeñó la religión mediante símbolos, deben ser ejercidas ahora por el lenguaje. Hablamos para darnos a entender y para entendernos, es decir, el lenguaje es comunicación, supone una comunidad de comunicación basada en la racionalidad, en la capacidad de entender al otro y de hacernos entender. Eso significa que si queremos universalizar el entendimiento que el lenguaje simbólico limitaba a los creyentes, la comunidad de fe debe convertirse en una comunidad de comunicación y la ética religiosa, en una ética comunicativa. Lo dice con todas las letras: «No son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo la moral convertida en 'ética del discurso', fluidificada comunicativamente, puede *en este aspecto* sustituir a la autoridad de lo santo» (*ibid*., 564).

¿Significa esto que Habermas, al declararse heredero legítimo del contenido racional de la religión, despide definitivamente a la religión de la política y de la ética? Habermas sabe que ha abierto un nuevo camino al desarrollo de una racionalidad moderna estancada, pero es consciente de que el proceso no se ha consumado. Hay espacios de la religión que el lenguaje racional no sabe aún verbalizar. Por eso dice y repite que «mientras que el habla no encuentre mejores palabras», la religión tendrá su sitio en la democracia deliberativa. Lo que se espera entonces de la religión es que verbalice aquellas experiencias que escapan de momento al lenguaje racional. ¿A qué nos estamos refiriendo exactamente? Habermas habla de dar «sentido a aquello que ha sido malogrado u objeto de desposesión». Está apuntando a experiencias frente a las cuales la filosofía no sabe qué pensar, por ejemplo, aplicar el noble y universal concepto de justicia a las víctimas. Para casos así, «la tradición monoteísta [...] tiene a su disposición un lenguaje que posee un potencial semántico todavía no agotado, que se muestra superior en su poder de abrir al mundo, de formar la identidad...» (Habermas, 1992, 229). Mientras ese capital semántico no sea gestionado por la razón, bueno es que lo haga valer la religión.

4. DÉFICIT MOTIVACIONAL DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Hay que reconocer a Habermas que arriesga mucho al poner sobre los hombros de la razón comunicativa la herencia de la religión, pues así la política se obliga a grandes exigencias, como se han encargado de recordárselo H. M. Enzensberger, M. Walser o P. Sloterdijk[3]. Estos autores incluyen, entre la herencia religiosa de la razón comunicativa, a los derechos humanos. Claro que estos, a diferencia de Habermas, no valoran positivamente la operación pues opinan que el resultado de tanto compromiso es la infelicidad propia por el exceso de responsabilidades. Más vale, dicen, renunciar a la herencia y vivir con menos pretensiones morales. Comparando a Habermas con estos «posmodernos a la germana» aparece bien la ambición de la racionalidad comunicativa.

Ahora bien, desde estos supuestos que vienen de muy atrás, no se entiende del todo el vivo interés que ahora tiene Habermas por la religión. La religión ha dejado de ser un resto marginal, que es lo que el autor de

3. «A la idea de derechos humanos se asocia una obligación que en principio no tiene límites. Ahí se muestra un núcleo teológico que ha sobrevivido a toda secularización. [...] Ha llegado el momento de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes» (Enzensberger, 1994, 36 y 86).

Teoría de la acción comunicativa lo reconoce, para tratarla ahora como un interlocutor casi del mismo rango que la razón. La prueba es esta confesión en el debate con Ratzinger, a propósito de la vieja y latente polémica entre razón y fe: «Sólo merece el calificativo de racional», dice el filósofo, «si, a su vez, a las convicciones religiosas también se les concede, desde el punto de vista del saber secular, un estado epistémico no totalmente irracional» (Habermas, 2006, 118).

¿Qué ha pasado para llegar a tanto reconocimiento? Que la racionalidad comunicativa ha encontrado en su desarrollo más dificultades de las previstas, de ahí la necesidad de replantearla sin la seguridad un tanto arrogante de los años ochenta. En la ponencia que sostiene ante el cardenal Joseph Ratzinger se ve obligado, por primera vez, a tomarse en serio la objeción del jurista E. W. Böckenförde, formulada en 1967, que se pregunta cómo «el Estado liberal podrá sostenerse si vive de presupuestos heredados que él mismo es incapaz de garantizar»[4]. No se trata sólo de reconocer a la religión como fuente de la ética comunicativa, sino de interrogarse por el destino de esos valores, ya secularizados: ¿cómo podrá mantenerlos vivos y defenderlos en el caso de que fueran atacados por una dictadura, por ejemplo, si rompe con las fuentes que los alumbraron[5]? Habermas se apresura a responder que con la cultura del liberalismo político —entendido como él lo entiende, a saber, como «un republicanismo kantiano»— la democracia se basta no sólo para fundamentar esos valores, sino también para mantenerlos y defenderlos. Reconoce que esos valores, que podemos resumir en los derechos humanos, tienen de alguna manera *origen* en la teología cristiana (y cita expresamente a la escolástica española tardía), pero sus *fuentes* son profanas, a saber, la filosofía de los siglos XVII y XVIII. La democracia deliberativa tiene, por tanto, recursos propios para garantizar la base del sistema, a saber, que las decisiones que se tomen para organizar la convivencia y resolver los conflictos deben ser el resultado de un proceso discursivo. ¿Cuál es entonces el problema? ¿Por qué habría que tomarse en serio el dilema del jurista católico? Porque la ciencia política profana garantiza la base común, que es como un programa de mínimos, pero el republicanismo kantiano es bastante más exigente. Al ciudadano de esa república no le puede bastar con someterse pasivamente a las leyes, sino que tiene que participar activamente en las cosas de la ciudad, promocionar el bien común, hacerse cargo de «ciudadanos desconocidos y anónimos» (los emigrantes,

4. Véase en especial Böckenförde, 1967, 93. Y, en referencia a él, Habermas, 2006, 107.

5. Estas mismas preguntas guían el debate francés entre Luc Ferry y Marcel Gauchet (2007).

por ejemplo) y, llegado el caso, hacer sacrificios en nombre del interés general, etc. Todo esto es algo, apostilla Habermas, que «a los ciudadanos de una comunidad liberal sólo se les puede, como mucho, sugerir». Es decir, el Estado liberal, ante tareas que superan lo cotidiano, no puede exigir las correspondientes virtudes políticas, sólo sugerir que sería bueno. Echa en falta el *élan vital* que impulse la acción política y cívica en esa dirección, por eso habla de un «déficit motivacional». Lo que observa es que, en el Estado liberal, lo que motiva a los ciudadanos no son las virtudes políticas sino los vicios privados. Por eso el privatismo y la despolitización de los ciudadanos está a la orden del día.

5. LAICIDAD Y RELIGIÓN EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR

La democracia deliberativa se mueve en una horquilla interpretativa que le permite entender el Estado de bienestar, por ejemplo, en plan casero o extenderlo hasta los sin papeles. El que se interprete de una manera cerrada o abierta depende de las convicciones morales o religiosas de los ciudadanos. Para que la solidaridad impregne las leyes y estas sean efectivas, es fundamental que «los principios abstractos (como la justicia) encuentren acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural» (Habermas, 2006, 112), es decir, sólo habrá solidaridad real si la justicia es cultivada por los ciudadanos en su vida cotidiana; la justicia será algo más que castigo al culpable si se vive en la sociedad como virtud cardinal; el perdón podrá llegar a ser una virtud política si en la sociedad no desaparece el sentido de la culpa. Este es el trasfondo desde el que lanza una potente llamada de atención que suena a nueva por lo mucho que se espera de ella. La llamada es esta: «La razón que reflexiona sobre su más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa; debe entonces reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento» (*ibid.*, 114). Y como esa *otra cosa* es la religión, la razón no puede perder el vínculo con ella, so pena de agostarse.

La razón no va a salir defraudada de esta operación porque, en relación con determinados asuntos sobre los que la razón vigente enmudece, va a recibir destellos racionales que ella podrá trasformar en sólidos argumentos. En este sentido reconoce Habermas:

> En los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéu-

> ticos. Por eso en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencia, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido en el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados (*ibid*., 116).

En las religiones vivas se ha llevado a cabo una reflexión milenaria sobre el perdón de lo imperdonable, sobre el sentido de la vida sin sentido o sobre la memoria salvadora de lo fracasado, que escapa a las posibilidades de los expertos que sólo reconocen como racional lo que la razón ya ha conquistado. Nótese que ya no hablamos de unas funciones marginales que la razón no ha tenido tiempo de gestionar, sino de nuevos contenidos que desbordan lo que en este momento la razón considera razonable.

Si Habermas osa dar este salto cualitativo es porque estamos ante un nuevo tiempo que él llama «sociedad postsecular» y eso significa lo siguiente: si la sociedad secular estaba caracterizada por la tesis de la emancipación, el desprendimiento o alejamiento con respecto a la religión, la sociedad postsecular tiene que completar esa tesis con esta otra, a saber, que esa misma sociedad secularizada es una secularización del cristianismo y del judaísmo. No es un juego de palabras, pues si la primera tesis pone el acento en librarse de la religión, la segunda reconoce que esa misma religión es como el palimpsesto que subyace a la secularidad. La conciencia postsecular debe reconocer que la conciencia pública está compuesta de tradiciones laicas y religiosas que se fecundan y transforman mutuamente.

Para estar a la altura de los nuevos tiempos la religión y la razón ilustrada tienen que hacer un aprendizaje. Las religiones han aprendido que no tienen el monopolio de la *Weltanschauung*, es decir, han tenido que reconocer la secularización del saber, la neutralidad del Estado y la generalización de la libertad religiosa. El creyente de un Estado democrático sabe que las exigencias que tiene como miembro de una comunidad religiosa no coinciden exactamente con las que tiene como ciudadano. También el ciudadano laico tiene que hacer su aprendizaje y reconocer que valores tan suyos como la igualdad o la justicia, aunque estén basados en principios racionales, «deben poder insertarse en los respectivos contextos de fundamentación ortodoxos», es decir, la justicia será políticamente más exigente si hay ciudadanos que la viven como virtud cardinal. Esa es la manera de cubrir el «déficit motivacional» que ha detectado en el Estado liberal, motivación que no se reduce al campo de las emociones sino que alcanza el cognitivo, por eso «los ciudadanos seculari-

zados no deben negarles a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las aportaciones públicas» (*ibid.*, 119). Si el laicista quiere que el creyente valore racionalmente sus puntos de vista, deberá reconocer al interlocutor que «no es totalmente irracional» en los suyos. Habermas se toma, pues, muy en serio el dilema de Böckenförde.

6. LAS POSIBILIDADES POLÍTICAS Y MORALES DE UNA RAZÓN QUE VIENE DE JERUSALÉN

Si ahora volvemos al debate de Flores d'Arcais con Habermas, parece que las preocupaciones no son las mismas. Al italiano le preocupa la política de la Iglesia y el lugar honorífico en política que Habermas otorga a la religión; al alemán, la posible contribución de la religión a una construcción racional de la ética y de la política. Aquel juzga los movimientos actuales de la Iglesia desde el punto de vista laicista; este, los subsume en una reflexión sobre las debilidades de la razón laica. No son perspectivas necesariamente opuestas, pero sí diversas. Se puede velar por la autonomía de la política, rechazando el *revival* nacionalcatólico de la jerarquía católica española, y se puede compartir las preocupaciones filosóficas de Habermas.

Una vez dicho esto, caben dos caminos para resolver los conflictos entre religión y política o entre razón y fe en una democracia deliberativa: o profundizar en la primera tesis, la de la emancipación respecto de la religión, depurando la laicidad de toda referencia religiosa, que parece preferir Flores d'Arcais, o repensar la relación entre razón y religión, en nombre de las exigencias de una sociedad postsecular. El primer camino es prácticamente intransitable. Plantea, en efecto, no sólo una reducción de la religión a asunto privado, sino un discurso sin símbolos, un lenguaje reducido al esperanto[6]. Ahora bien, eso es lo que no ha tenido lugar ni parece teóricamente posible. Creo que la segunda postura es no sólo más fecunda, sino también inevitable. Es Walter Benjamin, a quien no le faltaba olfato para captar las necesidades de su tiempo, quien la inaugura cuando en la primera de sus *Tesis sobre el concepto de historia*[7], que es programática, plantea una reformulación de la crítica ilustrada y marxista de la reli-

6. El diario *Le Monde* informaba del debate en un liceo parisino desencadenado por la presencia de un árbol de Navidad. Si no había nacimientos, tampoco tenía que haber símbolos precristianos pero con connotaciones religiosas. En Braga leí una noticia que hablaba de que se vendían «belenes laicos», esto es, sin Niño Jesús...

7. Véase una traducción y comentario detallado de las *Tesis* en Mate, 2006.

gión. Después de reconocer que el concepto de sociedad sin clases es una secularización del mesianismo, añade: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en provecho de la política revolucionaria del proletariado» (GS I/3, 1232). Hay que remitirse al mesianismo, que es como el palimpsesto de la sociedad sin clases, para que esta política tenga alguna posibilidad.

La referencia a Benjamin, nada ausente en el discurso habermasiano, nos remite al judaísmo. Cuando Habermas apunta en la dirección de un capital semántico, propio de las religiones, que aún no ha sido metabolizado por la filosofía, está pensando en el que viene de Jerusalén. Pero Habermas no puede gestionar ese capital porque los supuestos de su racionalidad comunicativa se lo impiden.

Conviene recordar que el dilema de Böckenförde aparece en el horizonte habermasiano como objeción que le hace J. B. Metz en los años noventa con un alcance mucho mayor que el que ahora reconoce Habermas. Metz comparte la preocupación que subyace al «déficit motivacional», radicalizándola si cabe. Caracteriza al hombre posmoderno de «analfabeto feliz» porque vive en una inmadurez más grave que la que provocó la primera Ilustración, a saber, pérdida de sentido de la realidad (a manos del mundo simulado o virtual), empobrecimiento del lenguaje, despolitización de la política, ausencia de la conciencia de culpa y alergia al concepto de responsabilidad universal. Este «analfabeto feliz» adolece de un mal que comparten el creyente y el no creyente, la teología y la ilustración, y que consiste en la ignorancia o desconsideración de un tipo de racionalidad que no viene de Atenas sino de Jerusalén. Es la llamada racionalidad anamnética que se emparenta con la recordación (*Eingedenken*) benjaminiana. Esa memoria no es la anamnesis platónica —que sólo recuerda lo que está grabado en el lenguaje dominante— sino una que recuerda lo que ese *logos* olvida. Toda memoria mira al pasado pero hay dos tipos de pasado: uno que ha llegado a hacerse presente (es el pasado de los vencedores) y otro que está ausente del presente (el de las víctimas, el de los fracasados de la historia). Está refiriéndose al sufrimiento de tantos inocentes que nos resulta in-significante porque lo descontamos como el precio de la historia o del progreso. Para la razón anamnética, sin embargo, ese pasado está lleno de significación ya que es reconocido como una injusticia que sigue vigente e interpela, por tanto, al presente. La memoria declara vigente la injusticia pasada y convoca la responsabilidad de la generación presente sobre la pasada. Surge así la universalidad de la responsabilidad que es el gran activo del monoteísmo.

Ahora bien, esa racionalidad anamnética en modo alguno se deja traducir por razón comunicativa o ética discursiva porque esta «coloca la

capacidad del reconocimiento del otro bajo la reserva de la contemporaneidad» (Metz, 1999, 75 s.), es decir, la racionalidad comunicativa sólo funciona entre sujetos presentes capaces de argumentar, capaces de dar razones y dejarse convencer por mejores razones, en vista a un acuerdo racional. Pero ¿qué pasa con los que no saben argumentar o no están presentes? Con las víctimas no se dialoga, se las escucha. Frente a la interpelación de las víctimas que han sufrido una violencia injusta, de poco vale el consenso o la comunicación horizontal; lo que importa es responder de su sufrimiento o de su injusticia.

Habermas no pasó de largo ante este tipo de reflexiones. Se fajó con ellas en la *Lectio* titulada «¿A quién pertenece la razón anamnética?», que impartió ante el propio Metz en el momento de su jubilación. No se apeó entonces de su filosofía: «La idea de una Alianza (su forma de llamar a la razón anamnética) que remite la libertad y la solidaridad a una intersubjetividad no distorsionada, se encarna en una razón comunicativa que se hace cargo de las experiencias que amenazan a la identidad de una existencia histórica» (Habermas, 1994, 110). Entiende que en la estructura misma del lenguaje se encuentran las condiciones necesarias para hacerse cargo de las injusticias pasadas, es decir, está convencido de que creyentes inspirados en el monoteísmo judío pueden poner a disposición del debate público, por ejemplo, el sentido de los que yacen en las cunetas de la historia, habiendo luchado por causas que han sido derrotadas. Habermas espera que ese sentido, inicialmente expresado en términos teológicos, pueda ser traducido a un lenguaje racional y, de esa suerte, compartido por todos. La filosofía podría traducir la esperanza de la resurrección por justicia terrenal a las víctimas. Pero eso no funciona porque la razón comunicativa sólo puede aceptar lo que sea metabolizable en razón compartible. Ahora bien, la razón de los vencidos es un grito, una denuncia, una exigencia de justicia. Su fuerza no le viene de la comunicación, del poder persuasivo o de la capacidad argumental, sino de la experiencia de la injusticia. Esta razón no se sustancia en argumentos, sino en memoria. La flecha que sale de ese arco no busca el entendimiento, sino la respuesta. La razón comunicativa es experta en palabras; la memoria, en silencios. Es la memoria la que hace presente lo ausente, de ahí la propuesta provocadora de Metz: fundamentar la razón comunicativa en la anamnética. Ese es el proyecto de Walter Benjamin que Habermas domestica convirtiendo la memoria en combustible de su razón comunicativa.

7. LAS VÍCTIMAS DE LA HISTORIA NO PIDEN CONSENSO SINO JUSTICIA

Se podría sintetizar polémicamente la aportación de la razón anamnética en términos de primacía del relato sobre el discurso, de las narraciones sobre las ideas, de la memoria sobre el *logos*. Lo que se quiere decir con ello es que, habida cuenta de que la memoria en cuestión es memoria de lo olvidado o de lo perdido, el recuerdo siempre tiene que ver no con cualquier pasado sino con el pasado ausente, ese mismo que el presente ha declarado in-significante. La razón comunicativa da importancia a la lógica de las ideas, a la argumentación de los que hablan, mientras que la razón anamnética da significación a lo que esas ideas desprecian por in-significante. Este punto es fundamental porque los grandes «valores» de la razón comunicativa (discurso, consenso, procedimentalismo) o de la ética comunicativa (los derechos humanos) son fruto de un raciocinio para el que lo importante es la lógica de las ideas y no la perplejidad ante la realidad. Estas teorías que hacen abstracción de la realidad crean un tipo de hombre ideal del que cuelgan todos los «derechos» imaginables, empezando por los de libertad e igualdad. Poco importa que el hombre real viva en la esclavitud y en la injusticia. Eso es desde luego lamentable, criticable y denunciable, pero no tiene significación teórica. Poco importa teóricamente que el hombre sea esclavo si teóricamente hemos decidido que el hombre es libre. Lo que propone la razón anamnética es todo lo contrario: hay que empezar por reconocer que en la mayoría de los sitios el hombre no es igual, ni libre. Ahora bien, si hay hombres que no son libres e iguales, quien viva en libertad e igualdad, si quiere ser sujeto moral, tendrá que hacer suyas las causas de la libertad de ese otro que vive sin ella. Para esta cultura la «felicidad ajena» no es sólo un deber de justicia, como decía Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sino el precio de la «propia perfección». Podemos intuir que de esta memoria mesiánica deriva un tipo de política excesivamente exigente. Es una política con inspiración ética y se la puede tomar o dejar. Lo que no se puede, como quiere Habermas, es acostar «el potencial semántico» de esta tradición en el lecho de Procusto del pensamiento políticamente correcto. A corto plazo estas exigencias son desmesuradas. Pero cuando ante la gravedad de los desafíos actuales —lo que ya Heidegger llamaba «el dominio planetario de la técnica»—, pasamos lista a los balbuceos o mutismos políticos, tenemos la sensación de que se quiere combatir el cáncer con aspirinas. Y eso no basta.

8. CONCLUSIONES

La primera es recordar que la laicidad propia de una sociedad postsecular es una secularización o emancipación con respecto a la religión y, también, una forma secularizada de la religión. Tan verdad como que la autonomía de lo político es irreversible, es la afirmación de que el capital semántico de la religión no está aún agotado.

En segundo lugar, hay que reconocer que el sujeto político contemporáneo se encuentra ante lo que Habermas llama «déficit motivacional». Se siente más cliente que ciudadano, más consumidor de bienes que protagonista de proyectos políticos, de ahí la duda sobre si encuentra en la cultura política que lo habita razones para defender valores que trascienden su propio interés. El dilema de Böckenförde busca una respuesta en la relación de la política con la religión. Habermas, que reconoce haber «envejecido pero no haberse vuelto piadoso», recorre ese camino, movido por las dificultades que encuentra en su desarrollo la racionalidad comunicativa. Es como si le hubiera golpeado la admonición de Adorno cuando decía, a propósito de las tradiciones religiosas, que «ninguna está ya a la altura de los tiempos que corren, pero tan pronto como se apaga una, se da un paso decidido hacia la inhumanidad». Justo en ese punto se separan los destinos de Habermas y Flores d'Arcais. No hay más que comparar la displicencia con la que este se sacude de encima la razón hegeliana, a la que desacredita por teológica, mientras que Habermas se alinea en la teoría de Hegel «según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma». No basta decir que ahí se ponen de manifiesto los acentos divergentes de la cultura germana y de la cultura latina[8]. Como demuestra un estudio de Díaz-Salazar, la diferencia entre germanos y latinos es que los primeros han tenido la osadía intelectual de pensar la relación conflictiva, mientras que los segundos hemos hecho del conflicto un campo de batalla (cf. Díaz-Salazar, 2008).

En tercer lugar, que la capacidad traductora de la razón comunicativa es limitada. Funciona bien cuando se trata de traducir el cristianismo helenizado por la sencilla razón de que entre «Jena» y «Jonia», es decir, entre el inicio de la filosofía griega y su culmen en la filosofía hegeliana, hay un hilo conductor. La razón occidental y el cristianismo dominante se deben a Atenas. Más complicado lo tiene Habermas con las posibilidades semánticas que vienen de Jerusalén. Los significados ahí latentes

8. Lo que no impide que se subraye, como hace J. C. Velasco en la presentación del texto de Habermas (2008), el carácter tan alemán de esta polémica, que se inserta en la tradición alemana ilustrada.

se traducen en términos de interpelación, de pregunta, de otredad y no de consenso. Demanda una filosofía del otro y no del nosotros. El rawlsiano «deber de civilidad» que Habermas invoca no es de mucha ayuda ya que este se refiere al deber que tenemos unos para con otros de darnos razones, de explicar al otro nuestras razones y de hacer el esfuerzo máximo por entenderlas. Pero ya hemos dicho que las víctimas no argumentan, sino que exponen su indigencia y se exponen en su desnudez.

A la vista de la política que se trae entre manos la Iglesia católica, está justificada la pregunta de si tienen sentido discursos como estos que buscan un sentido político de la religión al margen de la *Realpolitik* eclesiástica. ¿Qué pintan Habermas o Metz al lado de obispos mosqueteros, como los que pueblan la geografía española, listos para disparar sobre cualquier movimiento que vaya en esa dirección? Siempre se puede responder con lo que decía Alfonso Comín, comunista y cristiano, de sí mismo: «Pertenezco a una Iglesia que ha quemado a santos, y a un Partido que ha fusilado a héroes». Grandes instituciones, como el cristianismo o el marxismo, están surcadas por una pluralidad de tradiciones. Las que dominan políticamente no son necesariamente las que más razón tienen. Lo que importa es de dónde, en situaciones críticas, salen recursos para sacar adelante una razón, una política o una ética a la altura de los problemas que tenemos.

IV

SEMBLANZAS

1

LOS MENDELSSOHN, SÍNTOMA DE LA SALUD ESPIRITUAL DE EUROPA

1

El 11 de marzo de 1829 el auditorio de la *Singakademie* de Berlín contiene la respiración mientras oye una pieza casi olvidada. Una lluvia de aplausos saluda la audición de la *Pasión según san Mateo* de Johann Sebastian Bach. El director de la orquesta se aleja del piano desde el que ha dirigido magistralmente. Los presentes descubren a un joven menudo y moreno, de rostro expresivo, que tiene veinte años y se llama Felix Mendelssohn.

El millar de personas que han tenido la suerte de escuchar la obra están emocionadas. Está el rey de Prusia pero también Schleiermacher, Hegel, Heine y Rahel Varnhagen. El éxito es enorme. Todos comprenden que el joven Mendelssohn acaba de devolver a Alemania un tesoro espiritual que tenía olvidado. Mientras todo el mundo le felicita y aclama, el joven tiene que sonreír por dentro. Al fin y al cabo él, un judío, convertido con su padre al protestantismo pocos años antes, es aclamado en la Prusia luterana como un héroe nacional. «Tiene gracia», se dice mientras recoge a sus músicos, «que sea un cómico, un modesto judío, el que devuelva a esta gente al más grande de los músicos cristianos»[1]. Bach, que había desaparecido de la escena tras su muerte en 1750, llegando a ser un desconocido para los cristianos, no escapó a la curiosidad de esta extraña familia de judíos que buscaba sus manuscritos y los estudiaba. Felix y su hermana Fanny, «tan dotada musicalmente como él», según decía Goethe, preparaban minuciosamente el regreso triunfal de Bach.

1. Testimonio recogido por D. Bourel en su monumental obra sobre Moses Mendelssohn (2004, 11).

2

La figura de Felix Mendelssohn es inseparable de la de su familia. En el siglo que va del nacimiento del abuelo, Moses, en 1729, hasta el concierto del nieto, Felix, en 1829, encontramos todas las pasiones que adornan el mestizaje entre el judaísmo y el germanismo.

Prusia y España son los lugares en los que más intensamente se encarnaron los judíos de la diáspora. Esos lugares son el epicentro del mundo sefardita y del mundo azkenazí. Un observador tan fino como Nietzsche supo valorar la significación de la presencia judía en Alemania:

> Europa y sobre todo los alemanes —raza miserablemente irracional a la que todavía hoy hay que lavar el cerebro— deben mucho a los judíos en lo que concierne a la lógica y a una mayor finura en los hábitos intelectuales. Allá donde los judíos han ganado en influencia, han enseñado a distinguir con mayor agudeza, a concluir con mayor rigor, a escribir con mayor claridad y precisión. Su tarea consistió siempre en llevar a la razón al pueblo[2].

Nietzsche no siempre trató a los judíos con esta amabilidad, pero ahí queda este certero testimonio que hoy pocos discutirían.

Felix, el nieto del patriarca de la saga, es un producto de esa historia. Es el nieto de un judío que nunca renunció a serlo y es también el hijo de un converso, que pasa a formar parte de la *Bildung*, esa clase cultural compuesta por amigos de la humanidad y representantes de los valores ilustrados.

En esa Europa ilustrada los Mendelssohn se encontraban como en su casa. La Ilustración europea, tan ligada a Atenas, es difícilmente comprensible sin la presencia de Jerusalén. Por eso se sintieron tan sacudidos cuando llegó la ola nacionalista. Era la negación del mundo en el que ellos se habían implicado y que habían contribuido a conformar. Nada tiene entonces de extraño que los nazis persiguieran con particular saña a estos Mendelssohn, representantes de una visión del mundo que ellos, desde su particular nacionalismo germano, venían a abolir. De ello da fe este relato:

> Una veterana de Berlín evoca los sufrimientos que tuvo que padecer siendo prisionera política. A principios de 1945 trabajaba en el cementerio judío de Berlín. Era un campo de tránsito para prisioneros políticos. Se construyeron trincheras en las tumbas, sacando fuera los esqueletos, utilizando las calaveras como recipientes para las patatas. Fue entonces cuando observó cómo un SS, el mayor Elbers, pidió que le trajeran del panteón familiar de los Mendelssohn-Bartholdy el célebre cráneo del filósofo Moses Mendelssohn

2. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 348 (1967b, 497).

> y que se lo colocaran en un nicho del muro. Se dedicó entonces a afinar la puntería disparando sobre el cráneo por encima de las cabezas de los prisioneros. El oficial de las SS intentaba alcanzar los ojos, la boca y la nariz.

El hecho nunca sucedió porque está tomado de una obra titulada *Nathan im Tiergarten*, escrita en 1987, pero explica bien el difícil lugar de los judíos alemanes en la Alemania moderna. Ellos encarnan lo que el ario odia y también desea. No hay más que ver a Reinhard Heydrich, el delfín de Hitler, oyendo a escondidas las sonatas de Mendelssohn cuando escucharle era un delito.

3

Nathan im Tiergarten representa el final de una elipse cuyo arranque hay que situar en otro Natán, el que sirvió de modelo a Lessing en su obra *Natán el sabio*, escrita en 1778, y que no es otro que Moses Mendelssohn, el fundador de la saga. Es un personaje singular. Considerado en su tiempo un filósofo de primera fila, sin haber pisado universidad alguna; celebrado en la corte, sin rastro de sangre azul; judío confeso y, sin embargo, defensor infatigable de la autoridad universal de la razón ilustrada… Cuentan que era pequeño y contrahecho, de apariencia tímida y salud delicada. Con humor decía de sí mismo que en él se resumían dos grandes hombres de la Antigüedad pues era chepudo como Esopo y tartamudo como Demóstenes. Veamos cómo se presenta:

> Nací en Dassau, de un padre que ejercía como maestro de escuela y *sofer* (copista de los rollos de la ley). Bajo la dirección del gran rabino de la ciudad estudié el Talmud. Bajo la batuta del doctor en medicina Aron Gumpez me inicié en las ciencias. Luego me convertí en preceptor de los hijos de un judío acaudalado que me confió la contabilidad y la gerencia de su manufactura de sedas. Hasta hoy desempeño este cargo. Me casé con treinta y tres años y tuve siete hijos de los que viven cinco. Nunca pisé una universidad ni seguí curso alguno. Es una de las mayores dificultades a las que he tenido que enfrentarme: he tenido que recuperar todo y aprender todo por mi cuenta.

Cuando salió del anonimato y se convirtió en una personalidad pública de gran autoridad moral, siguió siendo fiel a sí mismo: «Me he mantenido al margen de los grandes y de su mundo. Siempre he vivido en la sombra, sin ganas ni capacidad para mezclarme en los asuntos públicos» (Hayoun, 1997, 31).

Pese a venir de lejos, el gran Gotthold Ephraim Lessing le tomó como modelo de su Natán, el judío sabio que en la citada obra desgrana los

principios de la tolerancia moderna[3]. Pero lo más llamativo del *Natán* de Lessing es que sea precisamente un judío el protagonista de la modernidad, el espejo en el que mirarse. Es una rareza porque si algo caracteriza a la conciencia occidental es la certeza de que este mundo moderno es una secularización del cristianismo. Es la tesis, desde luego, de Max Weber que consideraba el protestantismo ascético como matriz del capitalismo y la racionalidad occidental modernos; pero también la de Hegel o Nietzsche. Lessing rompe esa secuencia y coloca en medio de la escena a un judío.

Muchos son los que piensan que ese Natán es un homenaje a su amigo Moses Mendelssohn, traductor de Rousseau, Platón y autor de *Jerusalem*, libro de gran impacto histórico porque plantea con claridad la relación entre judaísmo e ilustración. Para Moses Mendelssohn hay verdades eternas y verdades históricas. Las primeras no son objeto de revelación divina sino que están al alcance de la razón. La Biblia está llena de estas verdades que lo son no porque las diga Dios sino que Dios las dice porque son verdades. Luego están las verdades históricas que se asientan sobre el testimonio y la autoridad de quien las transmite. Una variante de estas verdades son las leyes, esto es, ese conjunto de mandatos o prescripciones divinas, dirigidas en exclusiva al pueblo judío y gracias a las cuales este pueblo ha conseguido mantenerse con identidad propia. Esas leyes obligan al pueblo judío por autoridad divina. Lo que conviene subrayar es que estas leyes son lo único revelado en la Biblia; lo demás obliga en cuanto tenga fuerza racional. El judío puede pues sentirse en casa en medio del mundo ilustrado porque su tradición le empuja desde dentro hacia la racionalidad; y no tiene que diluirse en esa modernidad porque tiene unas señas de identidad, las leyes, que le obligan por autoridad divina. Lo que en definitiva Mendelssohn propone a ese judío que veía incompatible la modernidad y el judaísmo —de ahí que se sintiera obligado a elegir entre ser judío o ser moderno— es la doble militancia: «Adaptaos», decía en *Jerusalem*, «a las costumbres y a la constitución del país al que os hayáis trasladado, pero manteneos también con perseverancia en la religión de vuestros mayores. ¡Soportad las dos cargas tan bien como podáis!» (Mendelssohn, 1991, 263). El autor de estas líneas defiende la emancipación del judío (el que se le reconozcan los derechos cívicos que Europa le niega), sin tener que pagar el precio de la asimilación, al menos en el sentido de renuncia a su propia identidad judía (lo que podríamos llamar integración cultural).

3. Para un desarrollo de este punto, véase *infra*, pp. 259 ss.

Lo que también hay en este Mendelssohn es una defensa decidida de la existencia diaspórica, allende pues de la asimilación y del sionismo. Revisando el destino de las leyes reveladas, se detiene en ese preciso momento en el que algunos quisieron construir con ellas algo así como una constitución, la *Constitución mosaica*, convirtiendo las leyes reveladas en principios políticos. Es lo que se cuenta en el libro del profeta Samuel. Fue un gran fracaso porque aquello degeneró en una teocracia que era la negación del judaísmo. «Esta Constitución», dice Mendelssohn, «sólo ha existido una sola vez. […] Ha desaparecido y sólo el Omnisciente sabe en qué pueblo y en qué siglo podrá darse de nuevo algo semejante» (*ibid.*, 259). El experimento de tener un Estado como los demás pueblos tuvo lugar y fracasó. Lo propio del pueblo judío es vivir pacíficamente entre los demás pueblos, es decir, la diáspora.

4

Moses Mendelssohn sacaba al judaísmo de la marginación o de la desaparición y lo convertía en una fuerza intelectual y social de la sociedad alemana. Hay que reconocer, sin embargo, que el precio a pagar, esa doble militancia, no era fácil, sobre todo si se cuestionaba de entrada que el judaísmo nada tenía que decir de propio a la racionalidad. Se podría deducir de sus palabras que los judíos sí podían enriquecer con su trabajo e inteligencia a la sociedad, pero el judaísmo, no: ¿por qué entonces ser judío, es decir, «perseverar en la religión de nuestros mayores», como pedía el filósofo? Apostar por la emancipación, sin pagar el precio de la asimilación, suponía una tensión que supo soportar el primer Mendelssohn pero no sus sucesores. Sus propios discípulos entendieron que había que cortar con las raíces si uno quería conseguir el reconocimiento social de los demás. Había que renunciar a lo que les había hecho diferentes —empezando por la creencia de ser el «pueblo elegido»—, ya que esa diferencia sólo les había traído marginación. La consigna era ser como los demás, entrar en la historia y ejercer en ella como un ciudadano más. La forma más plástica de expresar esas ideas era la conversión al cristianismo.

Resulta sintomática la actitud de David Friedländer (1750-1834), su discípulo preferido, que llegó a ser el primer concejal judío de la ciudad de Berlín. Es el autor de un escrito anónimo en el que un judío plantea a un prelado cristiano ilustrado el deseo de convertirse al luteranismo para expresar su incorporación plena a los tiempos modernos. El autor quería saber qué precio ideológico había que pagar, un precio que fuera respetuoso con las exigencias del protestantismo, pero también con el

racionalismo ilustrado. Las respuestas no fueron muy favorables, como si se denegara al judío la calidad de interlocutor en asuntos que tuvieran que ver con la Ilustración. Si quería convertirse tenía que pasar por caja sin exigencias. Lo que no podía un judío era invocar el beneficio de la razón ilustrada para rebajar el número de dogmas que tenía que aceptar. Este incidente, en el que intervinieron notables figuras, como el propio Friedrich Schleiermacher, es, más allá del debate teórico que planteaba, síntoma del movimiento que había desencadenado Moses Mendelssohn con su teoría de la doble militancia. Su matizada respuesta a la pregunta de cómo ser judío y moderno no tuvo sucesores.

Lo que en realidad se produjo quedó bien expresado en el destino de su propia familia. Abraham, hijo del fundador de la saga, se convirtió al protestantismo y educó a sus hijos en ese credo. Su mujer, Lea Salomon, mujer de excepcional cultura, tenía uno de esos salones visitados por la sociedad culta en los que personalidades como Hegel, Humboldt, Paganini o Heine anunciaban el mundo que venía. Su hijo Felix pudo dedicarse al arte, sin tener que preocuparse de la economía, al igual que su hermana Fanny, otra gran música. Dorothea, hija también de Moses, se casó con Simon Veit, cuyo hijo fue Philipp Veit, el pintor. Su segundo esposo, el filósofo y novelista Friedrich Schlegel, es representante eximio del romanticismo alemán.

Quedaban lejos los tiempos del abuelo que se había mantenido «al margen de los grandes y de su mundo» y que decía que «siempre [había] vivido en la sombra, sin ganas ni capacidad para mezclar[s]e en los asuntos públicos». En su estirpe encontramos banqueros, científicos, músicos y profesores. Gente que no sólo visita los salones que evitaba el abuelo sino que los representa, encarnando ellos esos valores protestantes que van incluidos en el paquete de la asimilación. Debió de ser observando esta deriva como Heinrich Heine vio, injustamente creo, en Moses Mendelssohn al «Lutero judío», destruyendo este, como también hiciera aquel, el «catolicismo» (lo que el cristianismo y el judaísmo tenían de asfixiante) de sus propias religiones.

La vida burguesa de la estirpe no consiguió, sin embargo, borrar las huellas del pasado. Fue precisamente Felix Mendelssohn (lo de Bartholdy era un añadido para subrayar la integración social de los recién asimilados) el que se planteó una edición «bella y bien hecha, precisa y auténtica» de las obras completas del abuelo, tal y como se lo comunica a su tío Joseph, en una carta del 20 de febrero de 1840. Su tío Joseph, banquero, que era el único de la familia que no había abandonado el judaísmo, apoyó encantado la propuesta. Fue su hijo, Georg Benjamin, profesor de geografía en la universidad de Bonn, quien se ocupó de la edición. El

tío Joseph escribió en el primer volumen una semblanza de su padre. Lo que más llama la atención en la presentación general de la edición es la discreción extrema con la que se trata la dimensión judía de la obra. Lo que realmente se perseguía era la «germanización» completa de Moses Mendelssohn y, de paso, de la saga.

Del Mendelssohn músico algunos dicen que tuvo más talento que genio, más profesionalidad que genialidad[4]. Su tiempo lo admiró por el amable equilibrio entre clasicismo y romanticismo. Aunque lo que más haya llegado al público sea la *Marcha nupcial*, cuyo abuso ha degradado un verso de música clásica a la ordinariez del *tachín-tachín* de los salones de boda, lo cierto es que estamos ante una música que expresa como pocas el talante de la *Bildung*, esa gran cultura centroeuropea ilustrada basada en la amistad y realmente cosmopolita. En eso sí que recuperaba el nieto la figura del abuelo que había inspirado a Lessing el personaje de Natán el sabio. Natán como Felix encarnaban los valores universales de la Ilustración que iban a ser cuestionados por el ascenso del nacionalismo, sobre todo del nacionalsocialismo.

5

Hemos dejado al oficial de las SS disparando al cráneo de Moses Mendelssohn para no perder la puntería con su pistola. Eso es ficción. Lo que sí ocurrió fue que un 9 de noviembre de 1936 —dos años antes de la *Kristallnacht*— un grupo de nazis destruyeron en Leipzig el monumento erigido en honor de Felix Mendelssohn. Su música, prohibida. Unos años antes, en 1933, en vista de la escalada nazi, el *Jüdischer Kulturbund* de Berlín quiso inaugurar la temporada teatral con el clásico *Natán el sabio*, esperando que el viejo mensaje del «¿acaso no somos hombres antes que judíos, cristianos o musulmanes?» movilizara las energías universalistas de la mejor tradición alemana y que, de esta manera, se pusiera coto a los desmanes asesinos del nacionalsocialismo. Los nazis, ya en el poder, autorizan la representación, pero a condición de «judaizar» a Natán para que ningún alemán cayera en la tentación de seguir al ser tolerante y fraterno que Lessing había puesto sobre el escenario.

Así acaba una época que creyó honradamente en una emancipación llevada hasta el extremo del asimilacionismo. Fue en vano. De nada valía lo que esta generación había hecho por la cultura alemana y había

4. Es la opinión de Blas Matamoro en la presentación de *Felix Mendelssohn. Sinfonías tercera y cuarta*, El País, 2004, p. 25.

querido ser personalmente. El único principio identificador era la mirada nazi y para esa mirada la música de Felix Mendelssohn estaba contaminada por la sangre de una raza inferior que ponía en peligro la pureza aria. La biología sustituía a la cultura. El fecundo hermanamiento entre *Deutschtum* y *Judentum*, perseguido por tantos judíos, de Moses a Rosenzweig, pasando por Marx, Cohen o Kafka, fue alcanzado en su línea de flotación y echado a pique. Se clausuraba el viejo sueño ilustrado de una humanidad y aparecían los jinetes del nacionalismo en cualquiera de sus versiones.

Aunque el crimen tuvo lugar —por eso, desde el juicio de Núremberg, calificamos a la existencia concentracionaria como un crimen contra la humanidad—, Hitler fue vencido. Estamos en otro tiempo, aunque no está claro en qué tiempo estamos. Kafka decía que el artista es como un reloj que da la hora con adelanto. El que todavía hoy, pese a todo, se siga escuchando con gusto al Mendelssohn músico puede ser la señal de que no todo está perdido. Mendelssohn es más que un músico. La historia ha cargado ese apellido de una significación muy especial ya que en él se juega el proyecto ilustrado. La valoración de ese apellido es como un termómetro de la salud espiritual de Europa.

2

MAHLER, LA MAGIA DEL HUESO CANTOR*

1. EL HOMBRE QUE VENÍA DE LEJOS

Quería un entierro sencillo, sin pompas ni discursos. Dejó dicho que sobre su lápida sólo figurara una palabra, *Mahler*. «Los que me busquen», añadía a modo de explicación, «sabrán quién he sido y los demás no necesitan saberlo». Si se expresaba así es porque tenía confianza en el futuro. Sabía que un día sus obras se oirían con la misma frecuencia y el mismo respeto que las de Beethoven en ese momento. Era una apuesta arriesgada la de ese famoso director de orquesta que por entonces apenas si podía comprarse un traje con los derechos de autor de las obras que componía. Pero todo lo fiaba al tiempo posterior a su muerte. Al fin y al cabo, como se preguntaba con sorna, «¿hay que estar presente cuando uno se hace inmortal?».

Estamos en ese tiempo y Mahler tenía razón. Nadie se ha olvidado del director de orquesta, de ese «demonio divino que sometió volúmenes tremendos de sonido en fuentes de luz», pero es el compositor, su música, la que hoy nos habla con una elocuencia singular. Mahler suena ya como Beethoven, Mozart o Bach, nombres propios que trascienden una biografía para significar una música epocal.

Norman Lebrecht, el autor de *¿Por qué Mahler? Cómo un hombre y diez sinfonías cambiaron el mundo*, invita a corregir un malentendido muy extendido. No es cierto que sobre su música haya caído el manto del olvido y que luego hubiera resucitado de repente. Salvo el silenciamiento forzado por los nazis, Mahler siempre se ha hecho oír. Desde su muerte hasta la Segunda Guerra Mundial su música competía con la de los sin-

* Publicado en la revista *Scherzo* 269 (diciembre de 2011), pp. 98-102.

fonistas más reconocidos. Lo que ha cambiado ha sido el tono de sus críticos, que se ha ido atenuando conforme pasaba el tiempo. Ya es raro escuchar críticas tan desenvueltas como las que le hizo su compatriota Ludwig Wittgenstein, cuando afirmaba que «había que disponer de talentos muy raros para producir una música tan mala». Hubo, sí, un tiempo en que Mahler se interpretaba menos pero incluso entonces su singular música seguía ganando el corazón de los que se le acercaban.

¿Quién era Mahler? Un contemporáneo suyo, Georg Simmel, judío como él, elaboró una figura sociológica, la del «forastero» (que otro judío, Karl Mannheim, llamó «inteligencia desprendida»), que nos ayuda a comprender la obra de Mahler. Se refiere a ese tipo de hombres que vienen de fuera o de lejos y que se instalan en otro lugar. Nunca serán del todo del nuevo lugar como tampoco del que provienen. Al carecer de esos prejuicios que tienen los del lugar en que se encuentra, son capaces de percibir lo que se les escapa a los demás. Su mirada desinteresada capta lo que las convenciones ocultan. Como están libres de prejuicios, su compromiso es con la realidad, de ahí que logren darle una forma nueva. Son ellos los autores de las formas artísticas innovadoras y de nuevas teorías interpretativas; rompen moldes y abren nuevos caminos.

Esas categorías, que tienen un alcance universal, se aplican perfectamente a biografías como la de Gustav Mahler. Mahler efectivamente venía de lejos. Su familia pertenecía a una de esas comunidades judías centroeuropeas condenadas a vivir marginadas, en guetos, hasta 1848. En la Ilustración, que tanto debe culturalmente al judaísmo, no había, sin embargo, un lugar para el judío por ser diferente. La famosa universalidad ilustrada era una proyección del cristianismo y el judío sólo podía vivir al margen. Este es el trasfondo de *La cuestión judía*, tema que da título a la polémica entre Bruno Bauer y Karl Marx. Fue sólo en 1860 cuando el emperador austríaco Francisco José permite a los judíos salir del gueto, es decir, cambiar de residencia. Muchos se trasladan a Viena, huyendo del antisemitismo rural y buscando la promoción social. Es significativo el hecho de que en 1890, es decir, en el espacio de una generación, una tercera parte de todos los estudiantes de la Universidad de Viena fueran judíos. El padre de Mahler procedía de Iglau, Moravia, donde tenía una destilería, además de posada y panadería. Nada bueno auguraba el primer oficio, si recordamos lo que decía Bruno Bauer: en el afán de los judíos por hacer negocio con las destilerías, residía una de las causas del antisemitismo (se refería al polaco), pues era tanto como robar el alma de los polacos, cuyo almario era una jarra de cerveza. Su padre, Bernhard, estaba empeñado en que su hijo fuera a la universidad y desarrollara los talentos musicales que ya apuntaba. Era uno de esos «padres imprecisos»,

recuerda Liberman, que ansiaban formar parte de una sociedad a la que acababan de llegar, al tiempo que se sentían desprendidos del judaísmo de procedencia. Esa situación daría pie al duro (e injusto) alegato de Kafka contra su progenitor en la famosa *Carta al padre*.

2. EL MARRANO DE LA MÚSICA

Los hijos que llegan a Viena tienen que elegir entre ser modernos o ser judíos. La propuesta que imaginara Moses Mendelssohn de la «doble militancia» (ser judío *ad intra* y moderno *ad extra*) resultó insoportable para la mayoría de ellos. Ahora bien, para asimilarse con éxito al medio ambiente había que renunciar a sus raíces. No bastaba la conversión al cristianismo —que era una de las señas más frecuentes—, había además que renunciar a los valores y el modo de ver el mundo que eran propios de su tradición. Era necesario entender que el calendario era el cristiano y el día de fiesta el domingo, no el sábado; importante era igualmente entender que las virtudes sociales que merecían consideración era las de la burguesía protestante y no las derivadas del espíritu diaspórico; había que reinterpretar su rico e inquietante sentido de la memoria por el moderno de historia, como pedía Herder, para hacerse un hueco en el nuevo Estado. La asimilación llevaba aparejada la integración cultural, es decir, la renuncia a lo más propio. Pero la asimilación no resolvía el problema. Por mucho que lo intentaban, no lo conseguían. Ante los demás, siempre aparecía bajo el ropaje del hombre moderno, asimilado, un resto judío. Mahler se situaba entre dos mundos, «una especie de marrano como los miles que vivieron en la clandestinidad en España» (Lebrecht, 2010, 122). Un marrano de la música como Spinoza lo fue de la razón.

Mahler, igual que Karl Kraus, Bruno Walter, Arnold Schönberg, Hugo von Hofmannsthal e incluso Theodor Herzl, el fundador del sionismo, entendieron el mensaje y se convirtieron. Otros, como Freud, que no dieron ese paso, pero sí se asimilaron, vivieron con la angustia de que su pasado no fuera en contra de su promoción social, intelectual o cultural. Este tomó la precaución de convertir su nombre originario, Sigismund, en Sigmund, mucho más normalizado. El caso más dramático de esta dolorosa alternativa lo representa quizá Franz Rosenzweig. Como buen hegeliano entendió que la historia pasaba por un eje que era alemán y protestante. Cuando estaba a punto de dar el paso de la conversión, lo que dio fue un puñetazo en la mesa proclamando que se podía ser judío y moderno. Con él comienza un cambio espectacular que explica, por ejemplo, la fecundi-

dad de la Escuela de Frankfurt. Pero de momento estamos lejos de ese momento.

Corre el año 1887. Mahler es director de la ópera de Hamburgo, pero él tiene el ojo puesto en la ópera de Viena. Le avalan su maestría contrastada y las gestiones de algunos amigos. Se le opone su ser judío. Decide entonces bautizarse. El rito tiene lugar el 23 de febrero de ese mismo año en la Kleine Michaelskirche de Hamburgo. Alma, su mujer, no tiene empacho en escribir que lo hizo «para que no hubiera ningún obstáculo en su contrato que, pese a todo, encontró trabas por su condición de judío. Con sumo detalle me habló de sus temores y sus dudas durante la catequesis, de las confusas cuestiones que planteaba el catequista, del orgullo veterotestamentario que le aparecía de repente» (Mahler, 2006, 77). A diferencia de otros asimilados, Mahler se tomaba en serio la religión, la cristiana y la judía. Su mujer contaba la curiosa paradoja de que fuera un judío, Mahler, quien defendiera a Cristo, y una cristiana, ella, quien le criticara a lo Nietzsche. Del cristianismo admiraba su mística; del judaísmo, la capacidad de leer su tiempo como un palimpsesto. Esa sensibilidad religiosa se refleja en toda su música, que él entendía como una celebración mística y no ya como un divertimento, entretenimiento o juego estético. Creía en la capacidad redentora de la música, algo que sus críticos, mucho más positivistas, no le perdonaban. Reflejo de ese interés es ese *Veni Creator Spiritus*, un canto fundamental en la liturgia católica que invoca la presencia del Espíritu Santo, con que arranca su *Octava Sinfonía* o el hecho de que la *Segunda* tenga por título *Redención* o el adagio final de su *Décima Sinfonía*, que se hace eco de la creación del mundo según el *Génesis*; pero más allá de cualquier detalle está esa tensión por atisbar lo divino que impregna su obra.

3. EL CLARO DEL BOSQUE

«Tuve que pasar por esto», reconoce a su amigo Bruno Walter, «por instinto de conservación y […] me ha costado mucho» (Lebrecht, 2011, 122). Lo que no significa que renunciara a su judaísmo, ni en su vida ni en su obra. Liberman, un enamorado de Mahler, cuenta la impresión que le produjo la audición de la *Primera Sinfonía*, siendo un adolescente: «Pero si esto es música judía», cuenta que le dijo a su madre (Liberman, 1986, 180). El propio Liberman rastrea las huellas judías en su música: «El tema *klezmer* de la *Primera Sinfonía*, la explosión *shofar* de la *Segunda*, el movimiento final de la *Tercera*, la lectura de la *Cuarta*, las melodías del primer movimiento de la *Quinta*, el anuncio profético de la *Sexta*…» (Liber-

man, 2011, 52). Su música, como luego veremos, tiene ese sabor, y también su vida, aunque en este caso fuera, a veces, un sabor amargo pues el antijudaísmo lo acompañó como una sombra. El judío de la época es, como dice Sartre, una creación del antisemitismo, de ahí que el judío tuviera la imposible tarea de defenderse de una imagen en la que él no se reconocía pero que tenía que combatir como si fuera suya. La maldición lo persigue por doquier. Al ser nombrado director de orquesta del festival de Kassel, un articulista anónimo lanza la piedra: «Los alemanes hacen el trabajo y los judíos se llevan los honores». Le atacan en Leipzig, en Budapest y hasta en Londres por la misma razón. «Soy una bestia salvaje a la que todo el mundo mira fijamente como si esto fuera un zoo», dice apesadumbrado. Y en Viena, la ciudad donde quizá por primera vez un alcalde, Karl Lüger, ha hecho del antisemitisimo bandera política, los antisemitas, con Cosima Wagner a la cabeza, intrigan para que en el templo de la ópera no oficie un judío. La reacción en Múnich al estreno de su *Cuarta Sinfonía* es ferozmente xenófoba. Un crítico le acusa de haber construido la pieza con ingenio judío, «corroyéndola».

Mahler, sin embargo, no se esconde. Por de pronto, no se priva de visitar la sinagoga del lugar en el que se encuentra. Se compromete claramente en el frente que lucha contra el antisemitismo librando la gran batalla en el caso Dreyfus. La música de Mahler se convierte en la bandera de los *Dreyfussards*, cuyos héroes Clemenceau, Painlevé y Picquart, formaron con él un sólido grupo de amigos —«el cuarteto del caso Dreyfus»— a los que unía la política y la música. Si clara era en este sentido su posición con respecto a las circunstancias externas, clara es igualmente su pertenencia judía en su modo de ser. Nada expresa mejor esa condición judía, conscientemente asumida, que el reconocerse, según cuenta Alma, «apátrida por triplicado: por ser bohemio entre los austríacos, austríaco entre los alemanes y judío en todo el mundo. En todas partes soy un intruso, una persona non grata» (Mahler, 2006, 169). Mahler tenía bien interiorizada la figura de ese exilio singular que es la diáspora, la del judío errante. Al final de *La canción de la tierra*, cuando se enumeran las cosas que dejamos atrás al despedirnos de la vida, la música comienza a desintegrarse hasta que se apaga. Hay todavía un momento en que la música se anima como si surgiera la esperanza de la aceptación de la pérdida. La canción se clausura con *ewig* (eternamente), que se repite una y otra vez. ¿Qué quiere decir ese *ewig*?, se pregunta Lebrecht. Se traduce por «eternamente». Pero es mucho más. Lebrecht lo relaciona con *der ewige Jude*, el judío errante, que en el imaginario cristiano está condenado a vagar por la tierra sin descanso por haber matado a Dios. Los nazis relacionaron *ewig* con *Jude* —Goebbels lo convirtió en el título de una película destinada a justificar

el genocidio judío— para señalar la radicalidad de su proyecto antisemita. Mahler, con un gesto premonitorio, trata de rescatar la figura de ese destino, como si quisiera «extraer esperanza de la aceptación de la pérdida» (Lebrecht, 2011, 222). Los versos finales dicen así:

> La querida tierra florece por doquier
> en primavera y se llena de verdor.
> Por todas partes y eternamente,
> Resplandece de azul la lejanía.
> *Ewig, ewig… ewig, ewig.*

Como un claro en el bosque, la luz es inexplicable sin las tinieblas de las que procede y que la explican.

Todo esto ocurre en la Viena de 1900, convertida en el epicentro de la vida cultural, como si la vieja capital imperial quisiera compensar su decadencia política con un entusiasmo incomparable por la vida cultural e intelectual. En el espacio de una generación se dan cita genios como Sigmund Freud, el fundador del psicoanálisis; Ludwig Wittgenstein, que revoluciona la filosofía con el giro lingüístico; escritores de la talla de Franz Kafka, Georg Trakl o Karl Kraus; poetas como Rainer Maria Rilke; arquitectos como Adolf Loos o músicos como Arnold Schönberg, Anton Bruckner y el propio Gustav Mahler, entre otros muchos.

Y junto al brillo de la ciudad imperial, un submundo de barrios miserables, sórdidos prostíbulos y calles donde se trafica con las ideas más corrosivas. En esa Viena viven «miles de personas ilegalmente, a diez familias por sótano, entre ratas y enfermedades, sin derecho a voto y sin ser vistos. Este es el entorno en el que Adolf Hitler adquiere su educación política cuando llega en 1906» (*ibid.*, 127).

¿Cómo se relacionaban esos dos mundos? Parece que había un sistema de comunicación bien reconocido a cargo de las prostitutas. Pero más allá de esa solución práctica, la Viena del brillo tenía establecida una doctrina intocable entre la burguesía local, a saber, *Schein über Sein* (el aparentar por encima del ser). Lo importante es la apariencia. Es más importante ser visto que ser. Esta actitud, más allá de la hipocresía que encierra, invita a sustituir la realidad por la representación. Zweig, un fino observador de la vida vienesa, anota lo que eso supuso para el desarrollo artístico de la ciudad:

> El hecho de saberse constante y despiadadamente vigilado, obligaba al artista de Viena a dar el máximo y confería a todos ese extraordinario nivel. De aquellos años de juventud todos aprendimos a incorporar en nuestra vida una medida estricta e inexorable de la producción artística (Zweig, 2001, 39).

Lo que pasa es que ese nivel de exigencia podía invertirse en reforzar el engaño o en desenmascararlo. A Freud, por ejemplo, la máxima vienesa de privilegiar la apariencia lo empujó a buscar en lo ocultado por la apariencia las claves de la terapia psicoanálitica. Algo parecido hizo Mahler con su música. En ella se da cita el presente, pero la mirada de Mahler no se satisface en él sino que busca entre sus decadentes materiales lo que lo trasciende.

4. DEL DRAMA A LA TRAGEDIA

Con Gustav Mahler la música pasa del drama a la tragedia. Pero lo trágico se dice de muchas maneras. Nietzsche, por ejemplo, se afana en predicar la vigencia de la tragedia clásica, esa que representa el triunfo de la vida sobre la muerte y en la que el héroe triunfa en su derrota. Walter Benjamin piensa, por el contrario, que sólo la tragedia barroca, el drama barroco o *Trauerspiel*, que plantea la victoria de la muerte sobre la vida, tiene sentido hoy. El barroco que ha entendido la naturalización de la historia, es decir, el triunfo de la naturaleza muerta sobre la vida, abre el camino de la historización de la naturaleza pero sólo a una mente crítica. Habrá tragedia en el drama o en la música si alguien es capaz de leer lo que hay de vida en las ruinas y en los escombros sobre los que está construido nuestro tiempo. Mahler es de esa estirpe.

En *Drama e identidad* explica Eugenio Trías cómo la forma sonata que desde Haydn ha caracterizado la gran música se consuma (en el doble sentido de que llega a su realización y a su agotamiento), dando paso a la sinfonía que inaugura otra época musical. Propio de la forma sonata es un discurso con exposición, nudo y desenlace. El tema con el que se arranca vive mil vicisitudes hasta que todo se aclara y se arregla. El oyente nunca se siente defraudado. El sobresalto no traumatiza porque siempre se encuentra el camino de regreso a casa. La cosa cambia con el poema sinfónico de un Wagner, por ejemplo, que sustituye el carácter ternario de la forma sonata por una composición unitaria que tiene todas las trazas de un organismo viviente. El punto de partida no es una «exposición» del asunto, sino un embrión confuso y caótico que va creciendo hasta alcanzar el clímax. En lugar de la tranquilidad de la vuelta a casa, el espasmo de una orgasmo, dice Trías, que señala «el carácter profundamente erótico de la música wagneriana» (Trías, 1974, 57).

Mahler, que tanto lo admira, no lo sigue. No hay clímax en su música. Al contrario de lo que ocurre en el drama musical wagneriano, cuando parece acercarse el cenit algo rompe el encanto. En el momento más in-

oportuno irrumpe la melodía canalla de «una banda borracha en una juerga nocturna» (*ibid.*, 60). Hay quien remite esa singularidad a la patología sexual de su autor —que tuvo un episodio casi novelesco en Holanda, en el encuentro profesional entre Freud y Mahler, sentados en el banco de un parque público—, pero acierta Schönberg al ver en esa *Unterbrechung* (interrupción) la genialidad de un tiempo nuevo. Un tiempo en descomposición como era el suyo no podía ser salvado por la reconciliación de la sonata, ni satisfecho con el clímax del drama wagneriano. Había que expresar las heridas de la apariencia bella y, más aún, había que preguntarse si lo ocultado por la apariencia, la existencia canalla, era un mundo irredento o promesa de redención. Pasamos del drama a la tragedia.

Si su música ofendió tanto a los bienpensantes, señala Adorno, es porque frustra sus ilusiones, convocando en el momento clave los desgarros que producen esos sueños o sencillamente el ruido de lo canallesco. Mahler se enfrenta al imperio o al prestigio de lo aparente que pretende identificar lo dado con la realidad, es decir, declara la guerra al santo y seña vienés del *Schein über Sein*. Va a cepillar la historia a contrapelo construyendo una estética musical contra el buen gusto burgués:

> Cuando quiero obtener un sonido suave y contenido, no hago que lo toque un instrumento capaz de darlo con facilidad, sino que se lo confío a aquel instrumento que sólo sea capaz de producirlo con dificultad, forzándose a sí mismo, e incluso sobreesforzándose y sobrepasando sus límites naturales (cit. en Adorno, 1997, 13, 164).

¿Cómo lo hace? En primer lugar, animalizando la cultura. Si la estética cortesana piensa haber ganado la guerra a la burda animalidad, Mahler resalta el triunfo de la naturaleza o de la animalidad sobre esa cultura. En el scherzo de la *Segunda* y de la *Tercera Sinfonía* la música presta su voz a la naturaleza para mofarse de una cultura que reproduce lo peor de la animalidad. Pero Mahler quiere, sobre todo, escapar del curso del mundo para mostrar que es posible ser de otro modo. Esa alteridad, sin embargo, no la busca en bellas utopías. Si la satisfacción de la frustración consistiera en soñar un mundo diferente sería como «convertir su música en religión de domingo» (*ibid.*, 36). Mahler es mucho más materialista o inmanentista. Busca la salvación en los materiales de derribo, en lo popular o folklórico, en las melodías de algunas de esas bandas de feria que circulan por el Prater. Como escribe Adorno:

> Mahler excava en el material musical humillado y ofendido, buscando la felicidad prohibida. Para que lo perdido no caiga en el olvido —y para que beneficie a la forma musical— Mahler se compadece de lo perdido. En el

> solo escandalosamente osado de la trompeta del postillón de la *Tercera Sinfonía* se ve cómo Mahler hace acopio de lo heterónomo, de lo despreciado, que es de lo que se nutre la obra autónoma (*ibid.*, 60).

Que el primer movimiento de *Alles Vergängliche* esté escrito sobre un trozo de papel higiénico vale como metáfora de dónde buscaba y encontraba Mahler lo valioso.

5. EL HUESO CANTOR

El sentido musical de la metáfora anterior queda bien explicado en el texto, elaborado por el autor, en *Das klagende Lied* (la canción del lamento), compuesta a los dieciocho años. La historia que se cuenta es la de una reina que promete su mano a quien encuentre una flor roja oculta en el bosque. Dos hermanos salen en su búsqueda, siendo el menor quien da con ella. Feliz por el hallazgo se permite una cabezadilla que resulta mortal porque el hermano mayor se acerca, le arrebata la flor, lo asesina y entierra su cuerpo al pie de un árbol. Al llegar la primavera un juglar ve brillar un hueso al borde del camino que le resulta muy aparente para hacerse una flauta. La sorpresa es que cuando le da forma, el hueso se arranca a cantar para contar su triste historia. Corre al palacio donde se celebra la boda y los invitados pueden oír los lamentos que emite el hueso cantor (Pérez de Arteaga, 2011, 180). El centro del relato es la vida que yace en la muerte, la música que esconde un resto humano. El hueso cantor da vida a lo que yacía muerto.

Adorno señala el carácter dialéctico de la estrategia musical mahleriana: si, por un lado, conduce las elevaciones al desastre, es capaz de descubrir en el desastre, por otro, la posibilidad de salvación. Si un ejemplo de lo segundo es el hueso cantor de *Das klagende Lied*, de lo primero es la *Sexta Sinfonía*, su obra más personal en opinión de Alma Mahler. Ahí se pone a prueba la capacidad del artista de dar la hora por adelantado. Es una obra trágica. Un Mahler al que todo le va bien en ese momento compone una obra invadida por trágicas premoniciones. «El protagonista», explica su autor, «sufre tres golpes del destino, siendo derribado él mismo como si fuera un árbol por el tercero de ellos». Un año más tarde, en 1907, los tres golpes anticipados estéticamente se habrán cebado en sus propias carnes: la dimisión de la ópera de Viena, la muerte de su hija y el descubrimiento de la enfermedad que le llevará a la tumba.

En la música mahleriana juega un papel fundamental el tiempo. En la composición clásica domina la idea de matar el tiempo. La música sirve para escapar del aburrimiento. Beethoven rompe con esa cómoda idea.

Recurre a la aceleración para avisar del vértigo que anuncian los ferrocarriles. A partir de ahora hay que contar con la velocidad. El público de Mahler ya ha asimilado el vértigo y se ha reconciliado con la aceleración. Viaja en avión con toda normalidad y empieza a pensar que el tiempo invertido en el viaje es tiempo perdido. Suspira por la instantaneidad. La aceleración del tiempo se está llevando por delante no sólo un modo de vida sino, como dirá Walter Benjamin, la posibilidad de la experiencia. Se produce el trueque de la experiencia por la mera vivencia. Pues bien, Mahler «coloca a los contemporáneos, habituados a viajar en avión, en un barco» (Adorno, 1987, 160), como si quisiera rescatarlos de un tiempo ahistórico y devolverlos al ritmo vital que permite hacer experiencia y no sólo tener vivencias.

Ersterbend (agonizando) es una indicación a mano que escribe Mahler en el último compás de la *Novena Sinfonía*, una obra que evoca la fugacidad de la vida y presiente su fin. La muerte es un proceso que va madurando a lo largo de la vida. Morimos poco a poco y en ese proceso el ser humano va desprendiéndose de lo que tiene hasta quedarse con lo que es. Franz Rosenzweig observa con agudeza que hay un momento en que el moribundo sólo responde a su nombre. El nombre es lo esencial. Mahler, un apellido metabolizado en nombre propio, ha llegado a ese momento mediante un trabajo de desposeimiento radical. Ha perdido la salud y el amor. En la *Décima* trata, en un gesto de combate, de reconquistar el amor perdido, no resignándose a la pérdida, dejando constancia, como Moisés, de que no renuncia a la tierra prometida, aunque sólo la vea de lejos. Mientras Mahler apura el proceso que lo llevará a la soledad del nombre, la noticia de su enfermedad ocupó el centro de la opinión pública. Los periodistas subían al vagón en cada estación que paraba el tren, ansiosos por conseguir el último parte médico. Tal era el interés mediático que ese su último viaje de París a Viena «parecía el de un rey moribundo» (Mahler, 2006, 300). Ajeno a todo ese ajetreo, él había dejado bien dicho que sobre su tumba sólo constara el nombre, *Mahler*, suficiente para fraternizar con los que sabían que fue un músico.

3

FRANZ ROSENZWEIG, EL INSPIRADOR DE UN NUEVO PENSAMIENTO*

1

El siglo XX se despide bajo el signo de la posmodernidad. Es un concepto muy fluido pero con un par de características inconfundibles. Una se refiere al contenido, el fracaso de la modernidad, y la segunda, al talante con la que se valora ese fracaso: celebrándolo.

Constatación, en efecto, del fracaso de la modernidad. Si la Ilustración había consistido en un ambicioso proyecto de construcción del mundo desde la razón, el tiempo acabó enseñándonos que todo quedó en mero proyecto. El proyecto de pensar la política, la ética, la economía como construcciones racionales quedó sepultado bajo las ruinas de la Primera Guerra Mundial.

De la Ilustración conviene tener presente las dos columnas sobre las que se quería edificar racionalmente la realidad. En primer lugar, la autonomía del sujeto, es decir, que para saber qué es la verdad o la bondad, había que remitir la respuesta a la libertad del sujeto. En segundo lugar, que el sueño ilustrado no era nacionalista sino cosmopolita y esa universalidad se basaba en la naturaleza racional de su proyecto. La razón y lo que sobre la razón se construya trascienden el tiempo y el espacio.

¿Qué ha quedado de todo aquello? Ruinas. Hoy no hablamos de autonomía del sujeto sino de su muerte; y en lugar de la universalidad aparece el culto a lo particular, a lo comunitarista o a lo fragmentario.

* Conferencia inaugural del curso «Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998» (curso de verano de la Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 7 de septiembre de 1998).

Y en vez de llorar esa pérdida, la posmodernidad la celebra. Se vive la quiebra de la razón o de los ideales de la humanidad como una liberación: como si el hombre se hubiera liberado de un mal mito totalitario. Y no es que se haga ascos a los mitos. Pero se distingue entre mitos buenos y malos. Los malos van en singular (una razón, una humanidad, una ética, una verdad, etc.) mientras que los buenos son plurales.

2

Quisiera intervenir en esta discusión con la siguiente reflexión: la crisis de la modernidad se produce no a finales sino a principios de siglo, por autores judíos, que no se alegran sino que la viven con conciencia apocalíptica (si no paramos el curso de las cosas, vamos a la catástrofe).

La crisis de la modernidad no ocurre ni se toma conciencia de ella tras la caída del muro de Berlín, sino a principios de siglo. La Primera Guerra Mundial fue la gran piedra de toque contra la que se estrelló el optimismo histórico heredado de la Ilustración. Se esperaba la paz cosmopolita que había anunciado Kant y llegó la guerra; Hegel había apostado por la reconciliación de intereses y se produjo el odio a las diferencias. Tantos discursos sobre la universalidad de la razón tuvieron que replegarse ante el provincianismo de los nacionalismos románticos.

Llama la atención la cantidad de filósofos, artistas o literatos judíos entre estos madrugadores críticos de la modernidad. No es sólo un problema cuantitativo lo que queremos señalar sino el hecho de que esa conciencia está expresamente en la base del nuevo pensamiento judío.

Los intelectuales viven este momento con una gran intensidad como si lo que ahí se ventilara no fuera sólo el fallo parcial de un sistema sino la necesidad de un cambio de paradigma. Se impone un cambio epocal no porque haya fallos en el sistema sino porque este se ha consumado, porque ha dado todo de sí. La Europa en llamas era el final o el resultado de una «ontología de la guerra», como luego dirá Levinas, que durante siglos había alumbrado el fuego de la racionalidad occidental. Por eso hablan de la necesidad de un nuevo comienzo. Hay un desplazamiento semántico muy significativo: en lugar de progreso, origen; en lugar de concepto, lenguaje o experiencia o vida. De ese cambio da cuenta el expresionismo, que es el testigo estético de aquel momento, cuando dice que «el arte no re-produce lo visible: lo hace visible». Estas palabras de Paul Klee quieren decir que el arte no tiene ya por qué imitar a la naturaleza cuyo aparente orden y concierto sólo es eso, apariencia. Lo que ahora tiene que hacer el arte es hacer visible lo no aparente. Eso supone

ponerse a la escucha de lo más originario, de lo más silencioso y de lo olvidado.

Dos filósofos que recogen bien el espíritu de los nuevos tiempos son Ortega y Gasset y Heidegger. El primero habla de una vuelta de la filosofía a la vida y el segundo, de un nuevo comienzo del filosofar.

Heidegger y Ortega, dos nombres de la generación del 14 cuyos componentes son mayoritariamente judíos: Rosenzweig, Lukács, Hartmann, Bloch, etc. El componente judío de esta generación crítica de la modernidad no es casual. Sus maestros son Hermann Cohen y Georg Simmel. Y los dos genios filosóficos de esa generación son Rosenzweig y Benjamin (el más famoso, sin embargo, es Heidegger). Rosenzweig es la fuente de la que muchos beben y que pocos citan. Él es quien plantea con una contundencia inhabitual la crítica a la racionalidad occidental y la necesidad de un nuevo pensamiento. Benjamin saca las consecuencias morales, políticas y estéticas.

Y ¿por qué tiene que ver el hecho de ser judíos con la prematura conciencia de la crisis de la modernidad? Quede claro, desde un principio, la gran aportación de los pensadores o escritores judíos a la Ilustración. Baste recordar que ya Moses Mendelssohn estaba convencido de que el judaísmo estaba mucho más predispuesto que el cristianismo para el proyecto ilustrado. Pero ese hecho históricamente incuestionable no empece el sentido de la pregunta que acabamos de plantear. Si uno lee el escrito autobiográfico de Gershom Scholem (otro de los grandes nombres de ese momento) *De Berlín a Jerusalén*, se percata del estado de postración en que se encontraba el judaísmo en Alemania y Austria a principios de siglo. Casi nadie entendía el hebreo, se desconocían las raíces del judaísmo y se vivía en la generación de los hijos el ser judíos como un problema y una dificultad para la promoción profesional. Si se lee *La interpretación de los sueños* de Freud, uno se dará cuenta del peso muerto que suponía para él mismo su ascendencia judía con vistas al reconocimiento social y académico de su investigación. Había calado en esa generación de judíos el convencimiento de que el uso y disfrute de la emancipación política llevaba consigo la asimilación cultural y la integración social.

Esta psicología social, impuesta desde fuera pero asumida por los jóvenes de dentro, explica que todo judío adulto cultivado tenía una fatal cita en un momento clave de su vida: tener que optar entre ser moderno o ser judío. Pero ¿por qué precisamente la Ilustración plantea ese dilema cuando tantos judíos la vivieron como una liberación? No olvidemos, en efecto, que la Ilustración se presenta en la historia como un proyecto tan vasto como la humanidad. Y, pese a eso, obliga al judío que quiera ser ilustrado a renunciar a su específica forma de racionalidad o a su manera

de interpretar la historia o al hecho de ser judío. ¿Cómo se explica eso? Porque la pretendida universalidad ilustrada no es tal. Rosenzweig no decide «permanecer como judío» porque prefiera lo castizo del judaísmo a la universalidad prometida, sino porque se plantea una universalidad que lo sea realmente.

3

Rosenzweig cree descubrir que esa modernidad, que se agota en su propia realización, es «cristiana». Aunque suene rara a nuestros oídos secularizados, no es esa una afirmación muy original. ¿No decía Hegel que el Espíritu Universal, en el momento de su madurez, es europeo, es decir, «cristiano y germánico»? Y Max Weber no decía otra cosa cuando desarrollaba su tesis de que la matriz de la racionalidad occidental era el protestantismo ascético. Por no seguir con Husserl o Heidegger... Es una tesis constante en la historia de la filosofía.

Pero Franz Rosenzweig añade algo que no decían Hegel ni Weber: que el fracaso de esa racionalidad en el estadio de la modernidad tiene su raíz en la interpretación cristiana del principio judío de la elección. Una interpretación que quiere ser generosa pero que acabó siendo perversa. Lo que caracteriza a la interpretación cristiana de la elección puede leerse en la filosofía hegeliana de la historia. Hegel afirma, en efecto, que el protagonismo de la historia no está asignado a un único pueblo sino que cualquiera puede tenerlo. Su filosofía de la historia es el repaso a la transmisión del testigo. Pero todavía hay algo más: el protagonismo histórico conlleva liderazgo político. El sujeto de la historia está legitimado para imponer la línea correcta, difundirla y, si llega el caso, imponerla por la fuerza.

En esos dos elementos de la filosofía de la historia (que cualquier pueblo puede ser sujeto de la historia y que el protagonismo histórico lleva consigo el liderazgo político) están recogidas dos tesis de la teología cristiana de la elección. La primera es que el cristianismo supone la universalización de la promesa hecha, en el Antiguo Testamento, al pueblo judío. Todos los pueblos son pueblos elegidos, llamados pues a disfrutar de las bondades de la promesa. La segunda, que el pueblo cristianizado tiene el poder y el deber de difundir la buena nueva a los «gentiles». Esa vocación misionera de los pueblos cristianos fue utilizada como título de legitimidad de la conquista de América por los españoles.

Pues bien, para Rosenzweig esa interpretación cristiana de la elección judía supone una perversión en los contenidos bíblicos que tenía que desembocar fatalmente en la barbarie histórica. Rosenzweig recuerda que la

interpretación judía de la elección se refiere sólo al pueblo judío y no conlleva ningún tipo de liderazgo político. La exclusividad al pueblo judío no la entenderá Rosenzweig como excluyente. Al contrario, Israel está en nombre de la humanidad y ni siquiera él rechaza otro tipo de revelaciones de su mismo Dios a otros pueblos. Y, desde luego, esa elección no es un título de poder. Un discípulo de Rosenzweig, Emmanuel Levinas, lo interpretaba bien cuando decía que «ser judío en nuestro tiempo consiste, más que en creer en Moisés y en los profetas, en reivindicar el derecho a juzgar la historia, esto es, reivindicar el lugar de una conciencia que se afirma incondicionalmente».

Esa perversión teórica ha tenido efectos políticamente letales pues al calor de la teoría cristiana de la elección se incuban los gérmenes del nacionalismo que asolaron Europa durante el siglo XX. Basta, en efecto, que dos pueblos se presenten como sujetos de ese momento histórico, reivindicando el liderazgo correspondiente, para que surja la guerra.

4

Está en juego la universalidad que, para estos filósofos, no es un mero *point d'honneur intellectuel*. Como en esa categoría se juega, en buena parte, el destino de los pueblos, la universalidad es un asunto vital. El problema es desde dónde pensar esa universalidad si la racionalidad occidental, con su pretendida universalidad, lo ocupa todo. ¿Hay un espacio exterior a Occidente? El último episodio de esta conciencia omniabarcante lo tenemos con el debate en torno a la globalización. Si bien lo miramos, la tal globalización es sólo la generalización de la lógica económica occidental, pero que todo el mundo hace suya y toma como propia. Confundimos la expansión planetaria de una lógica con la razón occidental sin más. Pues bien, eso no le vale a Rosenzweig porque se plantea la universalidad desde la experiencia de marginalidad. Esa experiencia, que es la de su pueblo, le dice dos cosas: que la pretendida universalidad occidental es harto particular (la mitad de la cultura europea) y que es desde el margen desde donde se puede pensar el todo. Así nace el «Nuevo Pensamiento» de la mano de una obra genial y difícil, *La estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig.

El Nuevo Pensamiento tiene dos partes, una de derribo y otra de construcción. Comienza, efectivamente, enfrentándose radicalmente con la racionalidad occidental a la que califica de idealista. Es una gran osadía colocar tantos siglos de historia bajo un común denominador. Lo común a toda esa historia de la filosofía, que comienza con los jónicos y llega hasta

la Jena de Hegel, es el idealismo, es decir, la pérdida de la realidad. Baste la referencia a la última convicción de Hegel que es quien cierra el ciclo recogiendo en su sistema todo lo que la filosofía había intentado decir a lo largo de dos milenios. Para Hegel pensar la realidad es pensar-se. En la reflexión del sujeto sobre el contenido de la conciencia el conocimiento conoce no sólo lo que hay en la conciencia sino toda la realidad cognoscible. Ese tipo de discursos que no es sólo propio de lo que llamamos «idealismo alemán» sino que es un rasgo constante en toda la filosofía europea, no lleva a conocer la realidad sino a perderla de vista. En la filosofía occidental hay como un miedo a enfrentarse a la realidad en su crudeza. Esa realidad es dura, conflictiva, aporética. Pues bien, la filosofía declara la experiencia de esa dura realidad como algo insignificante para el conocimiento. Quien quiera conocer la realidad, dice, tiene que recurrir o al mito o a las ideas que son mundos imaginarios donde se decide lo que pasa en la realidad. Para caracterizar la diferencia entre un conocimiento idealista de la realidad y un conocimiento experiencial de la misma, pondré un ejemplo, tomado de Franz Rosenzweig. Me refiero al tratamiento que se puede dar a la tolerancia desde uno u otro punto de vista.

Cuando se habla de tolerancia se piensa en Voltaire o Locke, pero sobre todo en *Natán el sabio*, de Lessing. La obra tiene por escenario la Jerusalén en tiempos de las cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán moro, Natán, el sabio judío, y el Templario, un guerrero cristiano. Las tres «fes» están enfrentadas y dos de ellas en guerra declarada. El bueno de Saladino quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida. Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino, el hombre político, debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir, y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el guerrero cristiano y el político musulmán por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera. Si tienes razones, dánoslas a conocer puesto que si esas tales te convencen a ti también podrían convencernos a nosotros.

Natán responde con la parábola de los tres anillos. El contenido de este relato que, al parecer, Lessing toma de los judíos españoles medievales (aunque parece que venía de más atrás), es el siguiente. Había un hombre rico en Oriente que poseía un anillo, el cual tenía la propiedad de hacer a su portador querido por Dios y por los hombres. Durante gene-

raciones este anillo pasó en herencia al hijo predilecto del padre. Hasta que un padre se encontró con la difícil papeleta de tener que elegir al heredero del anillo entre tres hijos igualmente queridos. No se le ocurrió otra cosa que mandar hacer otros dos anillos en apariencia iguales al original. A la hora de la muerte cada hijo recibió un anillo, pensando cada cual que tenía el único verdadero. Cuando se vieron los tres frente a frente, portando cada cual su anillo, empezó la guerra por el reconocimiento del anillo verdadero. Tras muchos años de guerra y sufrimientos decidieron acudir a un juez para que dirimiera el caso. Tras oír la historia, el juez preguntó, puesto que el anillo verdadero tenía la virtud de que su portador fuera bienquisto por los demás, quién era el más querido de todos ellos. Como ninguno pudo responder, entendió que delante tenía una panda de estafadores que merecían el castigo. Pero en vez de castigarlos, sacó el lado bueno y les hizo un par de consideraciones: pensad que vuestro padre no os ha engañado sino que quizá no quiso someteros a la tiranía de un único anillo verdadero. Y les dio un consejo: aplacemos la cuestión de la verdad del verdadero anillo. Que cada cual intente hacerlo verdadero, esforzándose por ser querido por los demás. Y ya vendrá un juez «dentro de miles y miles de años» que a la vista de lo que logréis podrá dictar la sentencia definitiva.

De ese relato así como del resto de la obra se desprenden dos respuestas a la pregunta de Saladino: en primer lugar, que estamos en el «mientras tanto», en el doloroso tiempo de los «miles y miles de años» que preceden a la sentencia definitiva. Pues bien, en el «mientras tanto» la verdad es búsqueda, empeño, tarea. Nadie la tiene en propiedad. Y, en segundo lugar, que todos —antes y por encima de cualquier diferencia étnica, religiosa o social— somos hombres. Natán se pregunta, en un diálogo intenso con el Templario: «¿El cristiano y el judío son cristiano y judío antes que hombres?». Antes que judío y cristiano cada cual es hombre. En esa afirmación va implícito el convencimiento ilustrado de una humanidad común, previa y superior a cualquier pertenencia o diferencia, que nos hermana e iguala en la convivencia real.

«Pero cuán vacío es ese supuesto de la humanidad común». Esa frase, más que un juicio crítico, es un grito que lanza Franz Rosenzweig desde lo hondo de la experiencia. Al argumento lessinguiano que funda la tolerancia —que somos hombres antes que judíos o cristianos ya que todos compartimos la misma dignidad de seres humanos—, Franz Rosenzweig opone este otro: no somos seres humanos, no nacemos con la dignidad de la humanidad. Eso hay que conquistarlo. Lo que realmente poseemos es «la violencia de un hecho» que nos hace diferentes y desiguales. Si queremos hablar de tolerancia no hagamos abstracción de la realidad

sino partamos de su violenta actualidad y preguntémonos entonces por la tolerancia entre diferentes, desiguales, entre víctimas y verdugos.

5

Walter Benjamin es quien mejor precisa los motivos de esa crítica a la huida por la abstracción. Dice Benjamin que la filosofía occidental crea el noble concepto de humanidad, que es común a todos los hombres, con lo que cada hombre tiene los derechos que asignamos al noble concepto de humanidad. Los hombres, todos ellos, merecen un trato humano gracias a su inclusión en el concepto de humanidad; el precio de ese razonamiento es que no hay que fijarse en la situación concreta de cada individuo. Aunque en la vida real no seamos iguales, no hay que darle importancia. Es entonces cuando Benjamin deja caer su mordaz crítica: «Para dotar al colectivo de hombres con rasgos humanos, el individuo tiene que cargar con lo inhumano: hay que despreciar la humanidad tal y como se manifiesta en cada individuo para que aquella pueda aparecer en el plano colectivo, gracias, eso sí, a la abstracción de la realidad». El idealismo constituye un mundo ideal que es la tierra prometida del individuo, pero al precio de pasar por alto la situación real en la que se encuentra.

Toda esta estrategia está seguramente pensada con la mejor voluntad, como en el caso de Lessing. Se quiere sin duda sacar al hombre de su miseria haciéndole soñar con un mundo mejor. Pero eso, a pensadores como Rosenzweig o Benjamin, les resulta intolerable. Si «el invento funciona», resultará que esa casa (o Idea) estará vacía. Nadie se reconocerá en ella, pues los individuos que la habitan son abstracciones de la realidad. Estará habitada por un tipo de hombre sin historia, sin tradiciones, sin lengua propia.

Si sustituimos las preguntas que nos planteamos unos a otros, a partir de la realidad de nuestra difícil y conflictiva convivencia, por otras que son las que nos imponen unas reglas de juego, imparciales y neutras, lo lógico es que las reglas de juego sean las de los que más pueden, más mandan o más se han desarrollado. Vale más la idea sobre el hombre que el hombre real.

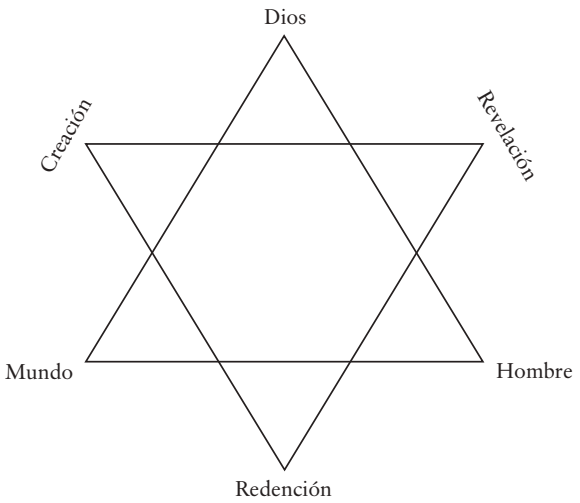
Hay que partir de la experiencia, de la vida, de la realidad. Ese es el grito de guerra de la generación del 14. Pero es Rosenzweig quien primero lo plantea, con un sello inconfundible (el judío) y que no encontraremos en Ortega y sólo camufladamente en Heidegger.

Y es que no se trata de volver a la vida porque es más rica y anterior a la idea; no se trata de partir del lenguaje porque el concepto se olvida

del ser. Se trata más bien de volver a la experiencia, a la experiencia de la marginalidad, porque es esa una experiencia del sufrimiento y sólo el pensar o la razón compasiva puede ser comprensiva, universal.

El aporte genial de estos filósofos judíos consiste en establecer una relación entre el pensar y el pesar. En otros miembros de esta generación, como Heidegger y Ortega, pese a tener una aguda sensibilidad con respecto a la crisis de la modernidad, no hay rastro de ese pensar compasivo, es decir, no son capaces de reconocer la autoridad práctica y teórica del sufrimiento.

La tarea de reconstrucción de un pensamiento alternativo tiene como categoría central esta razón anamnética o compasiva, es decir, el reconocimiento de la autoridad teórica de la experiencia del sufrimiento. Eso lleva, como diría F. Rosenzweig, a la «estrella de David», es decir, a una explicación de la realidad *a*) que parta de lo que da que pensar y no de lo que se inventa el conocimiento del hombre. Si uno rompe el caparazón idealista del conocimiento, lo que descubre dentro como realidades irreductibles, como elementos que han animado y provocado la reflexión filosófica es esto: Dios, Hombre, Mundo. Eso es lo que da que pensar. Y *b*) que piense esas realidades primarias desde la propia tradición, en este caso, desde el judaísmo. La tradición judía se mueve en torno a tres ejes: la Creación (la relación de Dios y mundo), la Revelación (la relación entre Dios y el hombre) y la Redención (la relación entre el hombre y el mundo). Eso configura la estrella de David:



De eso trata *La estrella de la redención* de Rosenzweig, que aquí sólo podemos evocar.

6

Rosenzweig escribió antes del holocausto (murió en 1929) y parece que lo hiciera después. No es que tuviera un especial don de profecía sino una gran perspicacia interpretativa. Había descubierto, partiendo de su propia experiencia, la ambigüedad de la universalidad moderna. Era excluyente. Su mérito fue detectar que la ya manifiesta exclusión metafísica podía acabar en liquidación física. Por eso Benjamin, en la estela de Rosenzweig, sintetizaba la nueva racionalidad en el término de «interrupción». Había que interrumpir los tiempos que corrían porque eran catastróficos, es decir, porque llevaban a la catástrofe.

La catástrofe tuvo lugar. ¿Y qué consecuencias ha sacado la filosofía?

Hubo una primera reflexión, la que tuvo lugar en el seno de la Teoría Crítica, que se tomó muy en serio la interrogación de la *Shoah* a la racionalidad occidental. De ahí salió la *dialéctica de la Ilustración*. Pero esa línea se perdió: demasiado pesimista, dijeron los herederos de esa escuela. Y se pusieron a pensar como si nada hubiera pasado. Son los actuales «frankfurtianos». Otros sí que se lo tomaron en serio. Entendieron que el viejo *logos* había degenerado en mito. Había que renunciar a la razón, a sus ambiciosas pretensiones de universalidad y autonomía. Son los «posmodernos». Lo que pasa es que la fina sensibilidad crítica de estos pensadores desemboca, en la mayoría de los casos, en una frivolidad: la de festejar el fracaso del viejo *logos*, sin ver que si no salvamos su pretensión de universalidad, podemos repetir la historia.

En el olvido ha quedado el Nuevo Pensamiento, es decir, el pensamiento de aquellos pioneros que vieron el peligro y se arriesgaron a pensar una alternativa. Para concluir y, a modo de homenaje, recordemos dos de sus aportaciones básicas. En primer lugar, la importancia del tiempo. Este mundo, con sus desigualdades y aspiraciones, no es un producto de la naturaleza, ni un designio de los dioses. Es el fruto de la acción del hombre, es decir, es histórico. Lo que hay es el resultado de un pasado, del pasado de nuestros abuelos que nosotros heredamos. Somos responsables del mundo en que nos encontramos, aunque no lo hayamos creado nosotros, porque somos sus herederos. Y esa herencia no es moralmente neutra. Todo esto no nos lo dice el *logos* pero sí la memoria. En segundo lugar, el valor teórico del sufrimiento. Mucho se ha escrito sobre la significación moral del sufrimiento. Yo me refiero a su valor teórico. No hay conocimiento verdadero de la realidad que haga abstracción de la experiencia real de los hombres. Eso es «idealismo». Pensar es responder a las preguntas que hacen los otros, que nos hacen los otros. «¿Sabes?», le decía un moribundo Marcuse a su amigo Habermas. «Ya sé dónde se ori-

ginan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás». El idealismo, que es la forma canónica del conocer, ha marginado ciudadosamente esa experiencia.

Esta persecución sistemática de la experiencia del sufrimiento es uno de los misterios más enigmáticos de la racionalidad occidental. Se empieza persiguiendo el sentimiento de piedad en uno mismo y se acaba negando cualquier significado a la experiencia del sufrimiento de los demás. En el fondo, no se quiere aceptar la autoridad del sufrimiento de los demás como categoría interpretativa de la realidad. Como escribía una vez Manuel Vicent: «Se necesita ser muy lúgubre para rescatarlas de la tumba [se refiere a las víctimas de la historia] con objeto de que te sigan riñendo. El charlestón es más recordado que la batalla del Marne. El sombrero de Capone ha sobrevivido a sus crímenes. La canción de Lili Marlen ha triunfado sobre todas las ruinas de Berlín».

4

JORGE SEMPRÚN, MÁS ALLÁ DEL TESTIMONIO*

Jorge Semprún es un personaje singular: exiliado en su juventud por razones políticas, resistente en Francia, deportado a Buchenwald, superviviente de un campo, combatiente antifranquista en la clandestinidad, escritor, guionista de éxito, ministro del gobierno español... Hay que decir que con la mitad de esto los franceses han hecho de André Malraux un mito nacional.

Son muchos los perfiles que ofrece un personaje tan singular. Yo me voy a fijar en uno que tiene que ver con su inquietud filosófica, una inquietud que se ha trasladado a algunos ensayos, tales como *Mal et Modernité* o *Se taire est impossible* o sus «Conferencias Aranguren», pero que sobre todo impregna su literatura. Si la escritura de Semprún se hace de repente tan densa y profunda es porque asoman en ella las preocupaciones filosóficas del resistente que fue detenido guardando en su mochila un ejemplar de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Fueron precisamente las lecturas de Kant sobre el mal las que le llevaron a interpretar el nazismo como el mal absoluto.

El epicentro de ese mal lo veía Semprún en el tratamiento nazi de la muerte. Lo que se producía en esos lugares en cuya puerta de entrada figuraba el lema «El trabajo os hará libres» era la muerte. El nazismo fue una inmensa «fábrica de cadáveres», decía Arendt, pero Semprún quería decir algo más.

Lo específico, según Semprún, de esa «fabricación de cadáveres» no era la eficacia en la producción de los muertos, sino la imposibilidad del morir. Muerte, sí; morir, no. Propio del morir es entender la muerte como

* Palabras pronunciadas en el homenaje que le rindió el Instituto de Filosofía del CSIC el 20 diciembre de 2011 en Madrid.

una posibilidad de la vida. Rilke habla del morir como la maduración «de la gran muerte que llevamos dentro», es decir, como la culminación de la vida.

Eso es lo que no podían tolerar los nazis. Querían que para los deportados la muerte fuera una necesidad. La vida no podía ser vivida como un proyecto que culmina en la muerte, sino tan sólo como la antesala de la muerte. La muerte no podía ser para el prisionero una posibilidad sino un destino marcado, no por los dioses, sino por ellos, los señores de horca y cuchillo.

Si el mal absoluto consistía en reducir la vida de los demás a un destino que niega al otro la vida y el morir, no es difícil concluir que el momento de la muerte era un lugar de combate: un tiempo y un lugar en el que había que librar la gran batalla contra el nazismo. Y Semprún, que siempre dio la cara, también acudió a esta cita, proclamando en primer lugar la libertad del morir. Mueren en el *Lager* porque han decidido vivir libremente. Por eso se enfurece contra quienes, desde la lejanía, afirmaban, «como ese cabronazo de Wittgenstein [que] 'la muerte no es un acontecimiento de la vida'». Ellos, los de la Resistencia, son la prueba viviente de que sí hay una relación entre la muerte impuesta y la libertad de vivir.

Pero a Semprún no le basta la aclaración teórica dirigida a filósofos como Wittgenstein. Él quiere dejar bien claro que cada muerte en el *Lager* es un acto libre, por eso habla tanto de la *fraternidad del morir*. La «muerte fraterna» es una obsesión de Semprún, una expresión extraña porque nada hay tan propio e inalienable como la muerte. Se muere solo. Semprún lo sabe pero la experiencia del campo le ha enseñado demasiado bien la complicidad entre vida y muerte. El título de su novela *Viviré con tu nombre, morirás con el mío*, es bien elocuente, o la historia de Juan Larrea, en *La montaña blanca*, que «se suicidó, muerto en mi lugar».

El sentido fraterno de la muerte es lo que le lleva a la cabecera de los que están muriendo, «como si el débil estertor de un moribundo fuera la patria a la que no pudiera escapar». Necesita acompañar a los agonizantes en esa batalla decisiva para decirles que no mueren porque Hitler los haya condenado sino porque han elegido libremente la vida y el morir. Acude a la cabecera de los moribundos para arrebatar la muerte al nazi, susurrando al moribundo que «todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad».

Este gesto fraterno, supremo, lo encontramos en el relato de la muerte en sus brazos de su maestro Maurice Halbwachs, el autor de extraordinarias investigaciones sobre la memoria, y en la agonía del bravo Diego Morales, un joven combatiente republicano que había pasado por Ausch-

witz. En uno y otro caso echa mano de la poesía, de Baudelaire o de César Vallejo, para acompañar al moribundo:

> Al fin la batalla
> y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
> y le dijo: «¡no mueras, te amo tanto!»
> pero el cadáver, ay, siguió muriendo...
>
> César Vallejo («España, aparta de mí este caliz»)

Ese apunte por la vida, por la libertad, no era sólo asunto intrapersonal sino también político, por eso en su testamento espiritual, el texto leído en su última visita a Buchenwald, invita a esta Europa, a punto de zozobrar, a que vuelva al lugar en el que nació, que sea fiel a sus raíces: el *Lager*.

Sobre Europa se ha pensado y escrito mucho. También lo ha hecho la filosofía. Kant, por ejemplo, propuso la utopía de una federación de pueblos. Pero no ha sido la utopía sino la memoria de los desastres pasados lo que ha desencadenado el proceso de unión europea. Por eso nos insta Semprún a visitar Buchenwald, «para meditar sobre el origen de Europa y sus valores».

Es un aviso que se agradece. Si Europa zozobra no es sólo por el despilfarro que se les supone a los *Südländer*, a la gente del sur, sino porque afloran los viejos demonios, los nacionalismos, como se encargaba de recordar el excanciller alemán Helmut Schmidt. La querencia a los intereses nacionales sólo se neutraliza desde la memoria de la barbarie que simbolizan los *KZ*, los campos de concentración y de exterminio.

El peligro de la filosofía es sustraer los conceptos a sus significaciones históricas, jugando con ellos como si tuvieran un origen virginal. En ese error no cae Semprún. Llama «cabronazo» a Wittgenstein por quitarles a ellos, los condenados a muerte, ese momento de libertad sin el que la fraternidad del morir sería imposible; denuncia la impostura de ese Heidegger, filósofo, para quien «el mundo espiritual de un pueblo» nada tiene que ver con cultura, valores o conocimientos, sino «con las fuerzas primarias de la raza y de la tierra»; abraza cálidamente a Patočka y saluda la vocación europeísta de Husserl. Semprún lee la filosofía desde la experiencia de Buchenwald.

Decía Thomas Mann que había que evitar leer cualquier libro editado con autorización de la censura nazi. Puede ser una exageración, pero tiene su aquel. La vida en efecto discurre entre blancos y negros, con muchos grises. Pero el sufrimiento de la humanidad está pintado, como

diría Primo Levi, en tecnicolor, para concentrar la mirada. Semprún no rehuyó ese colorido. Lo combatió, cuando pudo, y luego, como escritor, siempre lo tuvo presente, fiel al *dictum* adorniano de que «dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad». Por eso Jorge Semprún es tan grande y por eso le rendimos homenaje.

«UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA» CONVERSACIÓN CON REYES MATE*

FUNDAMENTOS DE UNA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA

Nuestra idea es acercar los problemas que plantea tu enfoque filosófico a nuestros compañeros y compañeras profesores, haciendo especial hincapié en sus vertientes ética, moral y política. De alguna manera, tú tratas de pensar la vigencia de la crítica de la Ilustración para recuperar la Ilustración crítica. Por ello nos interesan las potencialidades que tiene tu reflexión filosófica y política de cara a fundamentar una acción educativa crítica.

Junto a esto haces una apuesta por la filosofía práctica, por la ética, donde la justicia es clave y parece tener menos fuerza todo lo relativo al «ser» y al «conocimiento».

Este discurso se inserta en la dialéctica de la Ilustración, que es una recepción crítica de la Ilustración. Bien es verdad que esa crítica no se atiene sólo a la interpretación de Habermas, es decir, que la Ilustración está incompleta porque ha desarrollado unilateralmente la razón instrumental y queda pendiente de desarrollo la vertiente comunicativa de la razón. Yo pienso que, además de la «razón comunicativa», la Ilustración ha dejado en el camino una parte de la herencia filosófica europea: *Jerusalén*. Esta recepción de *Jerusalén* tiene como punto de partida una idea muy ilustrada y es la de que la religión pertenece a la historia de la razón. Es una idea weberiana y muy hegeliana, como Habermas recuerda en uno de sus últimos libros (2006). Se trata de repensar a fondo la

* La entrevista, que tuvo lugar el 29 de marzo de 2008, fue realizada por Javier Gurpegui, Carlos López y David Seiz, en la Residencia de Estudiantes (Madrid), y publicada en la revista *Con-ciencia Social* 12 (2008), pp. 101-121.

vieja tesis de la relación entre *mito* y *logos*. Mi discurso se inserta en esa perspectiva pero subrayando que la racionalidad occidental, tal como la explicita Max Weber, se ha atenido sobre todo a la religión cristiana, al mito griego, o bien al judeocristianismo pasado por el helenismo, y lo que queda pendiente es la extracción para la filosofía del núcleo filosófico, del núcleo semántico del judaísmo. Ahí me inserto.

El segundo punto de la pregunta se refiere a si esta interpretación supone una reducción de la filosofía a la ética. Esto conviene precisarlo. No hay ninguna renuncia a la ontología, pues, como decía Hermann Cohen, *keine Ethik ohne Ontologie*, («ninguna ética sin ontología»), entendiendo que no habla de «la» *ética*, sino de «lo» ético. En alemán es muy clara la diferencia entre *das Ethische* y *die Ethik*. *Das Ethische*, como filosofía primera, apunta hacia una interpretación nueva de la ontología, en el sentido en que la constitución del ser depende del otro. Sobre la pretensión ontológica de esta filosofía, puede consultarse a Levinas, pero para entenderlo debidamente hay que remontarse a Hermann Cohen y Franz Rosenzweig que son quienes inauguran esta tradición.

Rosenzweig plantea en *La estrella de la redención* una crítica global, una especie de enmienda a la totalidad de la filosofía occidental, como luego hará Heidegger cuando habla del olvido del ser. Lo que Rosenzweig critica de la filosofía occidental —la que va «desde los jónicos hasta Jena», es decir, desde los presocráticos hasta Hegel— es su carácter persistentemente idealista. Siempre se ha jugado, en efecto, en la filosofía occidental con la identificación entre el *ser* y el *pensar*. El ser es lo pensado, de ahí que lo determinante sean las condiciones de posibilidad del sujeto que conoce. Por eso Hegel llega a decir que pensar la realidad es «pensarse». Contra ese idealismo va dirigido este «nuevo pensamiento», como decía Rosenzweig, consciente de que «lo que da que pensar» no es el pensamiento sino algo previo, irreductible al pensamiento, a lo pensado. Esas realidades originarias que dan que pensar son para él, vista la historia de la filosofía, Dios, hombre y mundo.

Lo que preocupa de la deriva idealista de la filosofía son sus consecuencias prácticas (morales y políticas). El idealismo, en efecto, lleva al totalitarismo porque cuando reducimos el conocimiento de las cosas a la aprensión de un único elemento, que llamamos esencia, lo que estamos haciendo es reducir la riqueza de la realidad a un único elemento que definimos como esencial, como privilegiado, despreciando el resto de características por «accidentales». Lo esencial puede ser la sustancia, o la raza, la sangre, el Hombre, el Proletariado… cifras absolutas y excluyentes.

O sea que aquí hay una operación filosófica muy importante que tiene un aire de familia con Heidegger a la hora de definir la filosofía. Recor-

demos que Heidegger recurre a una palabra arcaica alemana en desuso —*Gedanc*— para definir lo que es el pensar. Está dando a entender que el pensar es acogida, recepción, memoria. En la palabra *Gedanc* está inscrito el término *Gedächtnis* (memoria) y también *Dank* (agradecimiento). Son referencias que no encontramos en el *logos* griego y que dan idea de la riqueza filosófica de este «nuevo pensamiento».

¿Cuál es la crítica que haces al tipo de conocimiento que predomina en nuestra tradición cultural y cuáles serían algunos anclajes que consideras centrales en el núcleo de tu pensamiento?

Hay una diferencia notable en lo que entendemos por verdad o por conocimiento de la realidad. En filosofía domina la idea de que la realidad es lo que está ahí, lo que se hace presente; y conocer la realidad es una operación aséptica, objetiva, libre, por tanto, de toda contaminación subjetiva. En el «nuevo pensamiento» se ven las cosas de otra manera. Para empezar, la realidad no es la facticidad, lo que está ahí. También forma parte de la realidad lo que no es, lo que quiso ser y no pudo, lo que quedó frustrado. Eso que está ahí es un momento de la historia, y la historia forma parte de ese objeto, y por lo tanto la operación del conocimiento no es una operación aséptica y atemporal sino que el elemento del tiempo es fundamental. Cuando introduces el *tiempo* en el ser estamos hablando de *memoria*. En el fondo, este planteamiento se podría definir bajo el rótulo filosófico de «ser y tiempo» de Heidegger, ya que él se inspira en esta tradición, la de Rosenzweig, que habló de ello diez años antes. La memoria es la clave categorial de un proyecto filosófico que podríamos titular «ser y tiempo».

Pensar el ser en el tiempo es una novedad, siempre y cuando el tiempo no sea la temporalidad, la dimensión temporal de todo ser, sino la experiencia del ser. La memoria son las cicatrices del tiempo vivido en el ser. Aparece entonces, a la luz del ser, lo negativo, lo olvidado, el conflicto, que diría Rancière[1].

Con lo que acabas de comentar, y quedando claro el núcleo fundamental de tu enfoque sobre la epistemología, hay un tema fundamental en que coincides con Rancière, que plantea la necesidad de un «giro ético», y es tu forma de ver la ética, que expones en tu libro Memoria de Auschwitz *¿Cómo habría que pensar éticamente en la situación actual?*

1. Filósofo francés de tradición althusseriana, autor del polémico libro *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Laertes, Barcelona, 2003.

Es un giro ético, pero al mismo tiempo es ontológico, porque la dimensión ética aparece en un gesto ontológico que consiste en desvelar la realidad, traspasando la costra de la facticidad. En la visibilización de lo oculto se dan la mano la ética y la ontología. Esto afecta a la teoría del conocimiento, que estará obligado a ser «negativo», en el sentido de respuesta a preguntas o interpelaciones que nos vienen de fuera. El conocimiento que le cabe al ser humano es la negación de la negación. Por poner un ejemplo: cuando tratamos de hacer una teoría, como la de la justicia, nos equivocamos si pensamos —como dicen las teorías procedimentalistas o neocontractualistas— que somos nosotros los sujetos de la teoría. No somos nosotros, es el otro, es decir, la justicia sólo puede ser una respuesta a la injusticia, la respuesta inacabable e inacabada a algo exterior al «nosotros». La justicia es la respuesta a la injusticia, es decir, la negación de la negación. Una forma de expresar esa negatividad es el conflicto en las categorías de Rancière: la justicia no aparece en el mundo porque un buen día a alguien se le ocurrió traer del Olimpo platónico la idea de justicia; la idea de la justicia es una respuesta al desafío de la injusticia, del conflicto existencial, del conflicto político, por eso no puede haber una teoría de la justicia acabada, porque nadie tiene el secreto de la última pregunta, esa que surge desde la experiencia de la injusticia. En la comprensión de la justicia, el contraste entre este pensamiento y el dominante es evidente: si para Habermas y para Rawls somos «nosotros» —a través del experimento originario, en el caso del segundo, y del juego contrafáctico de la simetría, en el primero— los que decidimos lo que es justo e injusto, para una justicia «anamnética», el sujeto es el otro, la pregunta que viene del conflicto, de la injusticia.

La justicia y su crítica tienen en nosotros, según tu interpretación, una potente raíz religiosa que nos ha condicionado, y que ha sido secularizada en un largo proceso «desde el mito al logos», proceso que, a todas luces, es una vía de no retorno. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento moderno ha sido objeto de una revisión profunda debida a la crítica «posmoderna» de modo tal que el pensamiento (la filosofía y sus instituciones) ha quedado reducido a un instrumental muy pobre o, lo que es lo mismo, se ha hecho patente la «miseria de la filosofía». Aprovechando esta «debilidad» del pensamiento secular, curiosamente la Iglesia católica potencia un ataque por el flanco del relativismo nihilista, llevando la discusión hasta un asalto a las razones ilustradas.

Es verdad lo del origen religioso de la justicia en el discurso que yo hago, siempre y cuando se entienda bien. Sobre el lugar de la religión en

el discurso filosófico me remito a Benjamin cuando en su primera Tesis plantea una revisión de la crítica ilustrada y marxista de la religión. Siendo esta tesis, por cierto, el inicio de un proyecto político, hay que leerla como programática. ¿Qué hay detrás de eso? El convencimiento por parte de Benjamin de que la Ilustración ha restringido tanto el campo de la razón que ha dejado fuera experiencias fundamentales del hombre. La religión sí se ha interesado por ellas: la idea, por ejemplo, de que la injusticia hecha a los muertos no prescribe con su muerte; la percepción de que la justicia a los vivos tiene que ver con la respuesta que demos a las injusticias a los muertos. No podemos dar una respuesta a la justicia convencional si no tenemos presente la significación de la injusticia pasada. Es un asunto enorme que desborda los límites que la filosofía se había autoasignado para su reflexión. Pero ¿puede la filosofía desentenderse de esa pregunta? Quizá convenga recordar la reflexión de Horkheimer: «El hecho aterrador que cometo, el padecimiento que dejo subsistir, sólo sobreviven, luego del instante en el cual ocurren, dentro de la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con ella. No tiene sentido alguno decir entonces que son aún verdad. Ya no son, ya no son ciertas: ambas cosas son lo mismo. Salvo que hayan quedado preservadas en Dios ¿Puede admitirse esto y no obstante llevar una vida sin Dios? Tal es el interrogante de la filosofía». Lo que está diciendo es que no hay justicia sin memoria de la injusticia. Habría entonces que plantearse la hipótesis de una memoria que no olvide, si queremos llegar a una teoría de la justicia. Pero esa hipótesis coloca a la filosofía en una aporía: o contar con la figura de una memoria divina, cosa que repele a la filosofía; o renunciar a la teoría de la justicia, cosa que exige la filosofía. Tal es, para el patrón de la Escuela de Frankfurt, el gran tema de la filosofía contemporánea.

Benjamin se inspira en la literatura mesiánica, pero su respuesta es filosófica, por eso es tan modesta, cercana a lo que Lukács llamaba «*filosofía pobre*», que no es una pobre filosofía.

Al final la respuesta que se puede dar a esta pregunta tiene el alcance de la respuesta que daba Primo Levi a una oyente: «L*os jueces sois vosotros*». La respuesta filosófica a la injusticia irreparable causada a las víctimas es mantenerla viva en la memoria de la humanidad, es no darla por prescrita mientras no sea saldada. La injusticia cometida sigue vigente, con independencia del tiempo transcurrido y de la capacidad que tengamos para reparar el daño causado. Una cosa es la respuesta a la injusticia y otra cosa es la posibilidad de responder a la pregunta adecuadamente. El mesianismo benjaminiano tiene pretensiones muy modestas, pero altamente significativas. No estaría de más esa tradición de «filosofía pobre» porque es muy sensible a los desafíos, aunque no sepa cómo res-

ponder a ellos. La respuesta no está a la altura de la pregunta pero no podemos renunciar a la pregunta, y esto es lo que permite entroncar esta filosofía con la mejor Ilustración: no se puede renunciar a la pretensión de universalidad. Aquí no hay ningún relativismo, al contrario; sí hay la obsesión filosófica de Benjamin de que «nada se pierda».

Otra cuestión es la relación entre la Iglesia y el relativismo: a Ratzinger la realidad y los acontecimientos le son indiferentes, es un platónico, a diferencia de Metz, por eso en su filosofía Auschwitz no tiene ninguna significación, porque todo está leído bajo la óptica de la providencia y del sentido de la teología de la historia. En ese tipo de teologías holísticas el relativismo es inaceptable, pero tampoco se toman en serio el acontecimiento. El universalismo que resulte tiene que ser abstracto, vacío. Poco tiene que ver esto con la interpretación de la universalidad que da Cohen. Este concepto, según el profesor de Marburgo, sería un descubrimiento del monoteísmo judío y surgió en el preciso momento en que el otro es tratado como de casa (y no como un bárbaro). El concepto bíblico de universalidad se resuelve en el de responsabilidad. Este tipo de universalidad está lejos del platónico Ratzinger. Las religiones monoteístas no pueden renunciar a ella porque es su gran patrimonio, pero hay que saber que muchas veces se ha recurrido a la universalidad de los propios valores para justificar la conquista, la colonización o el imperio.

Walter Benjamin, autor muy estudiado por ti y generalmente ignorado por el establishment *académico, es a la par que objeto de muchos estudios paralelos y alternativos, objeto, también, de interpretaciones extrañas e incluso esotéricas —de las que habla Mayorga*[2]*—. Algunos de sus escritos más emblemáticos, como las conocidas tesis «sobre el concepto de historia» han sido objeto de muchos estudios y comentarios (Michael Löwy, Reyes Mate, Bolívar Echeverría, Juan Mayorga, etc.), pero en cualquier caso Benjamin tras su ácida crítica, con algunos ecos surrealistas, no propone un asalto a los presupuestos ilustrados. ¿Qué opinas de esta confrontación?*

En efecto, Mayorga lo cuenta muy bien en su libro cuando dice que Benjamin recoge la pregunta barroca pero no renuncia a la respuesta ilustrada, aunque sea modesta, porque no renuncia nunca a la pretensión de universalidad. Lo que pasa es que la respuesta constituye una filosofía de la espera, dirigida a mantener viva la pregunta mientras se crean

2. Mayorga, 2003. Es la publicación de su tesis dirigida por Reyes Mate. Este autor ha sido Premio Nacional de Teatro 2007.

condiciones para una respuesta. Por eso en algún momento él habla de «organizar el pesimismo». Es un fiel representante de la «dialéctica de la Ilustración». Hasta sus simpatías por el romanticismo son reorientadas hacia una nueva y más generosa comprensión de la racionalidad.

Y dentro de las aportaciones de Benjamin, está su «instrumental teórico», como son las imágenes, las figuras, las constelaciones, el enfoque monadológico, las alegorías, etc., asuntos que tú tratas y que también desarrolla Mayorga. «Constelaciones» consideradas como espacios de tensión entre esperanza-desesperanza, ruina-reconstrucción, el angelus novus *frente al demonio «Agesilaus Santander»… ¿Estimas que es un «instrumental» interesante para abordar los dilemas y aporías frecuentes en nuestra forma de pensar?*

No perdamos de vista que Benjamin asume como preguntas filosóficas asuntos que hasta entonces eran gestionados por el sentimiento o por la religión. Se sentía obligado, para tratarlos filosóficamente, a crear nuevos instrumentos. No bastaba el «concepto», tan ligado al *logos*. Por eso recurre a nuevas figuras interpretativas: el relato, la literatura, el testimonio, el fragmento, la constelación, la imagen, etc. Eso da a su escritura ese carácter sugerente, desbordante y, de alguna manera, inabarcable. Benjamin no conduce su pensamiento, en efecto, a un lugar paralizante de aporías. Sus imágenes son sorprendentes pero no gratuitas. El ángel de la historia, al que os referís, es una reconstrucción del Ángel de la Victoria, que está en Berlín en una plaza frente a la Puerta de Brandeburgo, en la que se conmemora la victoria sobre los franceses en 1870, y que domina toda la ciudad. El de Benjamin es la réplica, es el ángel de la derrota, que le presta la mirada retadora sobre las ruinas y los cadáveres. Para el imaginario alemán el ángel de la historia tenía un poder demoledor.

Otra representación anterior del ángel de la historia es la de la iconología de Gravelot y Cochin, en grabados de 1799.

Benjamin está reivindicando una mirada crítica del ángel de la victoria, que se identifica con el ángel de la historia. Benjamin, que no da una puntada sin hilo, es muy sobrio escribiendo pero su escritura siempre tiene una serie de figuras y constelaciones que permiten entender el juego. La Tesis primera, en la que aparecen el enano jorobado y el muñeco, es una tesis programática en que se está enfrentando con la crítica ilustrada y marxista de la religión. Se le puede entender en esos contextos y esas son las constelaciones.

En el centro de tu planteamiento ético sitúas la compasión como elemento clave, pero la carga sentimental y vidriosa de este concepto puede originar malas interpretaciones, a las que se refiere Santiago Alba Rico (2007), quien, retomando un tema iniciado por Benjamin sobre las desgracias del faraón Psamético, nos previene sobre la compasión como falsa piedad, a causa de los ruidos de la vida actual, especialmente por los medios de comunicación.

La compasión es un término muy equívoco y yo lo uso en un sentido muy preciso, por ejemplo, en *La razón de los vencidos*. En Descartes, Spinoza o Hegel, no sale bien parado. Yo me remito para su interpretación a un relato fundante, como lo puede ser el episodio de las sirenas en *La Odisea*: se trata de la parábola del Buen Samaritano. Es muy interesante ese relato porque su sentido es tan extremo —o, como diría Levinas, extravagante— que Occidente se ha confabulado para interpretarlo de otra manera, para domesticarlo. Si uno se atiene a lo que se cuenta, resulta que el próximo no es el caído sino el que se aproxima al caído. Y si uno tiene en cuenta a los exégetas, resulta que la pregunta por el prójimo, por saber identificar al prójimo, es la pregunta por identificar al sujeto moral. Lo que dice la parábola es que el sujeto moral es quien se aproxima al otro, al caído. No se nace sujeto moral, ni se logra serlo obedeciendo la voz de la propia conciencia, sino haciendo propia la causa del otro. Eso parece tan exagerado que todo el mundo se ha empeñado en cambiar el significado, hasta el punto de que en el lenguaje ordinario «prójimo» y «caído» se identifican, lo que es una perversión del sentido originario.

Aquí lo que se está planteando es una estructura ética diferente, totalmente en la perspectiva de la alteridad; en ese sentido utilizo la compasión como una especie de refuerzo literario a una interpretación de la ética como alteridad, que no tiene nada que ver con el uso vulgar que se hace de la compasión.

Una interpretación, también singular, del pensamiento de W. Benjamin proviene del ámbito latinoamericano. ¿Cómo valoras esta reflexión —como la de Bolívar Echeverría— que enfoca de manera peculiar la historia de las independencias, dando especial importancia a las resistencias al modelo de la Ilustración, desde una suerte de ethos *barroco?*

En América Latina hay ahora una interpretación de las independencias según la cual estas no habrían sido alimentadas por la Revolución francesa, sino por el pensamiento novohispano (escolástica hispana interpretada desde América y por latinoamericanos). Es la teología hispana, es

Suárez el que está inspirando algunos procesos políticos. América Latina es Occidente y el margen de Occidente. No tiene mucho sentido recurrir al Hegel que desprecia el margen que ellos son, para erigirlo en principio explicativo de su propia realidad (como hace Sarmiento). Si hay alguien que ha experimentado en su propia historia la ambigüedad de la modernidad es ese Tercer Mundo de Occidente. Para entenderse a sí misma, Iberoamérica necesita un punto exterior al centro de la modernidad.

LOS USOS POLÍTICOS DE LA MEMORIA

Un aspecto central en W. Benjamin es la relación entre teología (mesianismo, redención, etc.) y filosofía o uso crítico de la racionalidad sobre el historicismo, el progreso, la técnica, el tiempo continuo, la socialdemocracia, el estalinismo, etcétera.

Desde esta situación conflictiva, en tu comentario a las Tesis *de Benjamin,* Medianoche en la historia*, en tu reflexión final pareces dar más importancia a la dimensión «teológica» del Benjamin también político e historiador crítico que redacta las* Tesis *y que usa lo teológico sólo como instrumental metafórico.*

«Me relaciono con la teología como el secante con la tinta», decía. El secante seca la tinta de la frase escrita, que pasa a ser una huella en el secante. Consciente del peligro que corría, Benjamin no cesaba de precisar el uso filosófico que él hacía de la religión. Esto queda bien patente en la interpretación que da de la modernidad: es secularización de la religión (en el sentido de emancipación o desprendimiento de la religión) y también religión secularizada (dando a entender que los contenidos laicos de la modernidad remiten a lugares teológicos previos). Otro tanto dice a propósito de la sociedad sin clases: es una concreción del mesianismo, y eso está muy bien, pero para añadir enseguida que «al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico en provecho de la política revolucionaria del proletariado». Aquí está anunciando un planteamiento, muy de actualidad ahora, y es que la modernidad no es sólo secularización del cristianismo, no es sólo «librarse de», «tomar distancia de», sino que también es un mesianismo secularizado. Me remito al debate entre Luc Ferry y Marcel Gauchet (2007) o al que han sostenido el alemán Habermas y el italiano Flores d'Arcais. Lo que subyace es el dilema que formuló el jurista Böckenförde en 1967 en Alemania, al preguntarse cómo «el Estado liberal podrá sostenerse si vive de presupuestos heredados que él mismo es incapaz de garantizar»

(dilema que está muy presente en el libro de Habermas *Entre naturalismo y religión*). La pregunta es la siguiente: si resulta que los valores occidentales vienen del judeocristianismo, ¿cómo se pueden mantener sin una relación con esas fuentes? Esa pregunta es a la que responde por anticipado Benjamin diciendo que para que esos valores no se agosten en la circulación política no se puede perder de vista esa tradición. Ya hemos visto cómo ese planteamiento acaba, en Horkheimer, exigiendo una memoria divina que conserve las injusticias. Benjamin diría que no hace falta una mente divina porque la injusticia deja huellas, y esas huellas están ahí, siempre dispuestas a hacerse valer, esperando el momento oportuno. Esas huellas del sufrimiento se resisten a ser interpretadas como parte de la naturaleza, parte del paisaje o precio del progreso, es decir, como algo muerto. Para Benjamin las huellas están vivas, tienen vida. Hay en el pasado una fuerza irredenta capaz de hacerse presente cuando se dan determinadas circunstancias, cuando hay un sujeto capaz de captar esa insinuación. Es el *Jetztzeit* o *ahora*, un chispazo que se produce cuando alguien puede conectar con su significado.

Ese fogonazo ha alcanzado incluso a Jürgen Habermas, con poco «oído musical» para estos asuntos, según confesión propia, pero muy sensible al «déficit motivacional» de su democracia deliberativa. Y que nadie se engañe, dice: «Me he hecho viejo, pero no piadoso».

Paolo Flores d'Arcais va en esta línea criticando a Habermas[3].

Yo he respondido en el número de abril de la misma revista[4], haciendo ver que la respuesta de Habermas es interesante, pero insuficiente, porque su «razón comunicativa» no puede gestionar la herencia ilustrada. No olvidemos, en efecto, que su racionalidad sólo reconoce voz a los que la tienen, sólo se interesa por argumentos que se exponen, pero nada dice de los que no tienen voz. Y ese es el gran problema de la Ilustración: ¿qué pasa con los sin-nombre, con los sin-voz, con las víctimas invisibles? ¿Se puede seguir avanzando como si no existieran?

Flores d'Arcais lo que hace es responder a Habermas reduciendo la religión a política eclesiástica: «Ten cuidado con esto de hacer un sitio a las religiones en la democracia deliberativa», le dice, «porque estos son antimodernos, son un peligro…». Habermas por fortuna sabe que la religión es más que su institucionalización. Por supuesto que él sabe

3. E*n Claves de Razón Práctica* 179 (2008).

4. R. Mate, «El debate Habermas/Flores d'Arcais»: *Claves de Razón Práctica* 181 (abril de 2008).

adónde puede llegar esa política, pero de donde parte es del dilema de Böckenförde. Ve que su democracia deliberativa pierde fuerza, no acaba de imponerse frente al dominio de la razón instrumental. Él busca un impulso para la razón comunicativa y lo encuentra en la religión. Pero aquí se queda a medio camino porque la religión que podría serle significativa es Jerusalén y Jerusalén, como bien vio Benjamin, se expresa en términos de grito, denuncia, interrupción, es decir, no en la gramática de la razón deliberativa.

El planteamiento de Benjamin está imponiéndose en la filosofía contemporánea, aunque abre muchos interrogantes, por ejemplo, si las víctimas son de naturaleza muy dispar, ¿cómo se relacionan entre sí, cómo hacerse cargo de todas? Como las víctimas no tienen voz, el peligro es que cualquiera, incluso los más cercanos, les hagan decir cualquier cosa. Lo hemos visto recientemente en España con la Asociación de Víctimas del Terrorismo. Yo creo que la significación de las víctimas no tiene que ver para nada con su ideología. Su significación es objetiva. Lo que caracteriza a la víctima es su inocencia, el hecho de recibir una violencia inmerecidamente. «Víctima e inocencia» es un pleonasmo. Ser víctima es sufrir una violencia impuesta y eso puede ocurrir en cualquier bando. Víctimas hubo en el bando republicano y en el otro. Y si alguien reconoce a una víctima tiene que reconocer a todas. Los alemanes hasta hace poco tiempo no osaban hablar de víctimas alemanas, pero las hubo, producidas por los atropellos de los Aliados. Leía recientemente en Berlín las memorias de Peter Glotz, un dirigente del SPD y conocido filósofo. Provenía de los Sudetes, enclave alemán en Checoslovaquia. Al acabar la guerra, todos los alemanes del lugar fueron tratados como nazis. Lo que se les hizo estuvo a la altura de lo que los nazis hicieron con los checos. Pero, curiosamente, muchos de esos alemanes fueron resistentes contra el nazismo, mientras que muchos checos se hicieron colaboracionistas. Han tenido que pasar muchos años hasta que gente como Glotz haya podido reivindicar la inocencia de los suyos. Aunque alemanes, fueron víctimas.

El concepto de víctima no es patrimonio de un campo político, lo que no significa que a la hora de revisar el pasado todo valga lo mismo, la fidelidad a la Segunda República que la sublevación contra el orden establecido. El juicio histórico o político sobre el pasado puede y debe ser hecho.

La significación de las víctimas, sin embargo, no tiene que ver con el juicio histórico porque está en el hecho mismo de la violencia que sufren. Y si se entiende eso, hay que tomarse en serio a todas las víctimas, es decir, estamos obligados a pensar una política sin víctimas. Es un reto pendiente que tiene la democracia. El asunto no está resuelto por el hecho de tener una Constitución, aprobada por todos y a la que todos tenemos que

someternos. Con políticas democráticas también se puede generar violencia, aunque las víctimas se produzcan a kilómetros de distancia, en el Tercer Mundo, por ejemplo. Thomas Pogge cuenta que en el penúltimo informe de la ONU se cifra en unos dieciocho millones los muertos por hambre al año, resultantes de decisiones del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial del Comercio. Son las víctimas de una globalización económica que tan bien les va a muchas democracias liberales. Seis millones de judíos murieron durante el nazismo, los mismos que ahora en un cuatrimestre. Y no pasa nada. La significación de la víctima es repensar la relación entre la política y la violencia, reflexión difícil porque la violencia está muy instalada en nuestra cultura.

Los relatos fundadores de todas las naciones han hecho un uso simbólico, martirial y en ocasiones torpemente mitómano de «sus víctimas». Todas las naciones, podríamos decir también que todas las ideologías, tienen su propio recorrido de lugares de la memoria, héroes y mártires que son celebrados e incorporados a un santoral laico. Este es el uso que se hace evidente en el tratamiento que se da en ocasiones a las víctimas de la Guerra Civil o el que reciben este año los fusilados del 3 de mayo de 1808. ¿Cómo podemos hacer justicia a las víctimas sin enturbiar esa reparación con una política de la memoria para la que las víctimas son un mero instrumento de legitimidad simbólica?

Hay que distinguir entre políticas de la memoria y justicia de las víctimas. Aunque ahora se hable como nunca de la memoria, siempre se ha sabido que era un arma política fundamental. No hay nación que se precie, decía Renan, que no construya su identidad sobre un invento del pasado cuyo inconveniente es que casi siempre es falso. Es la trampa de los nacionalismos y también del victimismo, si entendemos por tal el recurso al sufrimiento pasado o de los antepasados para legitimar intereses presentes. De esta suerte se les hace una doble injusticia: la que acarreó en su momento el sufrimiento que se les infligió y la que se les hace ahora al primar nuestros intereses sobre la respuesta a la injusticia que se les hizo entonces.

Eso ha sido posible mientras las víctimas eran invisibles, es decir, en tanto no se reconocía significado al sufrimiento causado. Hablar de memoria o de visibilización de las víctimas es lo mismo que reconocer un significado a ese sufrimiento. Benjamin dice, con razón, que la memoria es un problema hermenéutico porque consiste en dar significado a algo que siempre ha estado ahí, pero en lo que nadie reparaba. Es preciso distinguir entre políticas de la memoria y la justicia de las víctimas.

Sobre el holocausto también se ha practicado una discutible política de la memoria, tal y como cuenta Peter Novick (2007), historiador judío, americano. En su libro pone de manifiesto que, en un primer momento que duró veinte años, los responsables judíos dan la orden de que no se hable de esto. Lo que tiene que hacer el superviviente es convertirse en el mejor ciudadano norteamericano, el más anticomunista, perfectamente asimilado y mucho mejor si se casa en matrimonio mixto. Mejor si no habla de su pasado y lo olvida. Esta estrategia del avestruz dura hasta que advierten que caminan hacia la desaparición de la identidad judía, que persiste el antisemitismo y que la memoria del holocausto puede ser la gran bandera para dar la vuelta a la situación. Esta evolución es paralela a la que tiene lugar en Israel. A ellos, que habían conquistado un territorio y tenían que defenderlo con uñas y dientes, les costaba identificarse con el judío que se dejó matar, como un cordero, sin oponer resistencia…

¿El Paul Newman de la película Éxodo *(1960)?*

Correcto: rubio, activo, triunfador y nacido en Israel. Contrasta en el film con el superviviente del holocausto que es moreno, pequeño, resentido y hasta traidor. Hay que reconocer que la política de la memoria no consigue ahogar la necesidad de hablar del testigo o de recordar, aunque fuera en la intimidad. Lo que se les pide es que hablen bajo, no sea que se les oiga.

En ese momento, las víctimas, digamos, no salen del espacio privado, hablan entre ellas, si acaso.

Levi cuenta que al volver a casa hablaba sin parar hasta que se dio cuenta de que aquello no interesaba. Entonces escribió *Si esto es un hombre* que pudo publicar en una editorial menor. Luego vinieron muchos años de silencio. En aquella Europa desvastada se impuso la idea de que para reconstruir el país no había que mirar atrás.

Si analizamos la memoria sobre la Guerra Civil española, el proceso es muy parecido, primero el olvido: «esto queda en familia, de esto no se habla»; luego pasamos por las fases de «podemos hablar pero poco»; luego, «todos fuimos culpables»; luego, «esto no lo vamos a menear mucho hasta que pase tiempo». Hay una recuperación también y una utilización política de la memoria por parte de los poderes públicos y por las élites intelectuales, muy particular y además muy estudiada. En relación con las

transiciones en Latinoamérica, la idea que tienen de los regímenes dictatoriales, es curioso comprobar, cuando lees un libro como el de Barahona de Brito y Paloma Aguilar (2002) sobre la gestión de la memoria y la justicia a las víctimas, cómo los autores latinos no comprenden muy bien esa política del olvido que se aplica en el caso español.

El caso español aparece como un caso muy raro dentro de la justicia transicional. Argentina o Chile salieron de las dictaduras con una ley de autoamnistía que se habían regalado los dictadores o con amnistías rápidamente concedidas por el nuevo poder. Alfonsín reconoció que las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida fueron resultado de la debilidad de la democracia, es decir, que los procesos de olvido eran promovidos por los dictadores, y si la democracia se avenía era por la negativa relación de fuerzas. Pero la sociedad siguió recordando, hasta que se revocaron esas leyes y se crearon las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación. Es cierto que estas comisiones no fueron muy lejos, pero al menos consiguieron que no se olvidara.

En España fue diferente. Todo el mundo quiso olvidar o, como dice Santos Juliá, quiso «echar al olvido», no dar importancia al recuerdo (porque nadie olvidó). Hubo tal satisfacción por la fórmula que la presentamos como remedio universal para la justicia transicional. ¿El resultado? Que hoy hablamos del pasado más que nunca, como prueba el debate en torno a la mal llamada ley de la «memoria histórica».

Aunque la posición de Santos Juliá es precisamente muy crítica sobre el alcance de ese pretendido olvido. Plantea Santos Juliá (2006) que no parece apropiado hablar de olvido cuando los trabajos sobre la Guerra Civil, el Franquismo y la Transición han sido desde comienzos de los años setenta hasta nuestros días numerosísimos.

La tesis de Santos Juliá es muy lúcida, aunque suene casi cínica, porque aquí todo el mundo sabía lo que había pasado, pero había acuerdo en echarlo al olvido, es decir, no queríamos que eso tuviera significación política. Lo cierto es que los tiempos son cada vez menos favorables a ese tipo de políticas de la memoria porque las víctimas son más visibles. Quienes cuestionan esas políticas no son los historiadores, ni los políticos, sino las víctimas que se han ido haciendo presentes. Lo hemos visto con las treguas de Eta. Me he detenido a ver el papel que jugaron las víctimas en las treguas declaradas en tiempos de Felipe González y de Aznar: no figuran para nada. Han aparecido ahora, en la tregua que tiene lugar durante el gobierno de Rodríguez Zapatero, aunque tengo la im-

presión de que al Presidente se le escapó ese detalle. Habría que estudiar esta presencia de las víctimas y por tanto de las críticas a las políticas de la memoria. Hay muchas causas: la aparición de los nietos que quieren saber; la construcción de una teoría de la memoria que desborda los límites de la memoria clásica, una teoría construida en torno a las dos guerras mundiales. En fin, toda una cultura que ha pillado por sorpresa a los historiadores españoles, presos de concepciones muy antiguas. Siguen pensando que la memoria es un sentimiento y no un conocimiento; y que es algo privado y no público. Dos errores graves.

Incluso hay a veces un intento por parte de los historiadores de que la memoria sea tutelada, controlada por la historia, que es científica y que se contrapone a una memoria más cercana a las emociones personales y por ello más sospechosa.

Esto es lo que se está rompiendo. En Berlín y en Tel Aviv he tenido ocasión de discutir con historiadores españoles y extranjeros sobre la relación entre memoria e historia. Costaba entender a los españoles por esa cultura atrasada de la memoria. Tampoco resultaba convincente el supuesto de que la historia es una reconstrucción científica del pasado. Las críticas al historicismo siguen vigentes. El historiador alemán y el de Israel saben de la importancia cognitiva que tiene la memoria, no lo discuten. Otra cosa es que sean consecuentes. En Israel, por ejemplo, no se puede hablar de lo que ocurrió con su pueblo en esas tierras hace sesenta años, pero nadie se llama a engaño sobre el sentido de ese olvido. Repito, hay una cultura de la memoria en los historiadores europeos, que han tenido que asimilar la filosofía y la sociología de la memoria entre guerras, que no hay en España. Y eso se nota en el debate del día a día.

¿Pero cuál es la diferencia? Algunos defensores de la memoria —Primo Levi es un caso paradigmático— dudan mucho de la memoria, porque realmente está reflejando simplemente una demanda de justicia. ¿Podemos pensar en el pasado solamente a partir de esa demanda de justicia? Los historiadores hacen un análisis del pasado que va más allá de hacer justicia a las víctimas, porque se intenta justificar por qué suceden determinadas cosas. Es por ahí por donde creo que está la duda de la memoria. En este sentido, ¿podrías ser más concreto para ver la incomprensión que se plantea entre los historiadores españoles y alemanes, por ejemplo?

Historia y memoria son dos formas de relacionarse con el pasado. Hasta ahora la división de campos era clara: para la historia, el conoci-

miento científico; para la memoria, una relación sentimental y privada con el pasado. Eso ha cambiado, como acabo de decir. Las *Tesis* de Benjamin, que son el tratado más agudo sobre la memoria, están dedicadas a la historia. Su título es *Sobre el concepto de historia*. Es una forma de dar a entender que la nueva teoría de la memoria compite en el terreno de la historia. Se trata de comprender el pasado pero de una forma más completa pues el objetivo es «que nada se pierda». ¿Qué es lo que pierde de vista la historia? Lo declarado in-significante. Los perdedores sólo interesan como botín de los vencedores. Es verdad que en las historias hay una referencia a los vencidos, pero siempre desde la perspectiva del vencedor. En Benjamin la perspectiva cambia. Imaginemos un precioso abrigo de piel con un pequeño roto que ha sido zurcido. El zurcido no afecta al valor del abrigo en proporción a los centímetros del mismo, sino que todo el abrigo queda comprometido con ese roto. El zurcido obliga a valorar el conjunto del abrigo desde el pequeño roto. Por eso aparecen historiadores que empiezan a tener en cuenta la intuición benjaminiana de que no hay un solo documento de cultura que no lo sea de barbarie. Cuando admiremos la estética de las catedrales tenemos que considerar también el sistema esclavista sobre el que fueron construidas; no podemos estudiar el desarrollo espectacular del capitalismo del siglo XIX sin tener en cuenta la fuerza de trabajo que representaban los esclavos. En la medida en que pasa a ser responsabilidad del historiador el conocimiento de ese pasado oculto, el conocimiento del pasado se carga de preguntas morales. Eso es la memoria para cuya comprensión exacta habría que tener en cuenta la sociología de la memoria de Halbwachs y la filosofía crítica de los primeros frankfurtianos. Lo cierto es que para el nuevo historiador es importante el archivo, como siempre, pero también los testimonios, que hasta ahora eran cosa menor.

Y *mucho más sospechosos.*

Agamben llega al extremo de colocar al «musulmán» —el testigo que ya no puede hablar— como testigo ideal. Es una *boutade* que no se sostiene, entre otras razones porque él venera a Primo Levi. Naturalmente que hay un problema de veracidad en el testimonio del testigo, pero también lo hay en el documento del archivo. Lo que sí es importante señalar es que si relacionamos verdad con testimonio, tenemos que aceptar que en el fondo la verdad es inalcanzable porque el testigo que ha experimentado el mal hasta el final no ha vuelto o ha enmudecido. Por eso la verdad de la memoria debe remitir siempre a un silencio. No debe guardar silencio pero sí guardar al silencio.

¿Cuáles deberían ser los usos políticos de la memoria? ¿Cómo deberían ser, ya que los que hasta ahora conocemos nos hablan sobre glorias pasadas y víctimas cuidadosamente elegidas? ¿Cómo deberíamos gestionar esa política de la memoria más allá de la anécdota y saliéndonos de las últimas fechas celebradas por los poderes públicos?

Una memoria digna de ese nombre, tal como la estamos definiendo aquí, no se presta a ninguna celebración. La memoria digna de ese nombre es la memoria del pasado ausente. Hay un pasado que está presente y es el de los vencedores; como el vencedor de hoy se siente receptor de un patrimonio que han creado los vencedores del pasado, se siente autorizado para señalar determinados días del calendario y festejarlos de generación en generación. Pero también hay un pasado vencido, ausente del presente. Ese es el pasado moral y políticamente creativo. Pero ese pasado no se celebra sino que se lo recuerda para hacer actual la injusticia pasada y para marcar un sentido al futuro.

Y hay un pasado inventado, como señala Hobsbawm.

El filósofo francés Victor Cousin sostiene la tesis de que el vencedor es el mejor y siempre tiene razón. Si ha vencido es porque ha sido capaz de superar mejor que nadie la barbarie. El hecho de triunfar lo legitima para explicar el pasado vencido como digno de la derrota, y la causa del vencedor como un momento de racionalidad. Eso nos lleva a interpretar el pasado de los indígenas americanos en la clave de Sepúlveda (que los indígenas eran brutales, hacían sacrificios humanos, eran incapaces de gobernarse, no tenían reglas de convivencia, etc.). Inventamos su pasado y el nuestro. Basta leer los relatos de la conquista hechos por los indígenas y recogidos en *La visión de los vencidos* por León Portilla para percatarnos del cuento que nos contamos los españoles. Nos hemos inventado América y también nuestra propia historia. Cuando el español actual saca pecho, pensándose tolerante porque la España medieval fue tierra de convivencia de las tres culturas, olvida que nosotros somos hijos de una España que expulsó a judíos y moriscos, es decir, somos descendientes de la intolerancia. La invención del pasado se dispara cada vez que el nacionalismo trata de definir sus señas de identidad. No hay más que comparar la idea que tiene Ibarretxe del vasco con la que tiene Cervantes del Vizcaíno en el *Quijote*.

La memoria nos recuerda a las víctimas porque nosotros sobre susceptibles de convertirnos en víctimas. Quizá convenga reconstruir nuestra

memoria, no como vencedores, sino como supervivientes y así hermanar nuestra visión con los arrojados al margen de ese gran relato de la Historia.

La razón de ser de la memoria es hacernos cargo de las injusticias pasadas, aunque sea bajo la forma modesta de proclamar la vigencia de la injusticia. Sólo en segundo lugar cabe hablar de «recordar para que la barbarie no se repita», es decir, para que no nos pase a nosotros lo que les pasó a ellos. Lo que se deriva de uno y otro objetivo es interrumpir la lógica política que ha producido esas injusticias y esos daños. En la medida en que esa lógica siga vigente estamos abocados a ser o víctimas o verdugos.

Pese a aquel «nunca más» que les salió del alma a los supervivientes en el momento de su liberación, la barbarie se ha repetido y razones hay para pensar que las lógicas que llevaron al holocausto siguen vigentes. Europa volvió inmediatamente la espalda al pasado y actuó como si nada hubiera ocurrido. Eso explica la pregunta indignada de Adorno —«¿cómo hacer poesía después de Auschwitz?»—, que no era tanto una prohibición como la indignación que le provocaba la reconstrucción de Alemania pasando página. En el fondo la lección está por aprender y el Nuevo Imperativo Categórico que debe acompañar a los que viven después del holocausto está por estrenar. No es que no lo hayan hecho los políticos, es que tampoco lo ha hecho la filosofía, que no se da por enterada. Después de la Primera Guerra Mundial, Europa sí supo sacar consecuencias, por eso fue tan creativa en arte, literatura y pensamiento; lo que ha seguido a la Segunda Guerra Mundial ha sido muy pobre.

Después del 45 se repiten las mismas corrientes, con la variante del existencialismo. Al final de siglo aparece la posmodernidad, que es una renuncia definitiva a pensar en el pasado y un centrarse en el presente. Los desafíos de Auschwitz siguen pendientes. La política debería, por ejemplo, pensarse como duelo y deuda. El duelo es la integración en nuestras vidas de una experiencia luctuosa, que es al mismo tiempo una deuda con el pasado. Este concepto de deuda y duelo cuestiona el de autonomía, que remite a un sujeto sin hipotecas, sin más condiciones que el libre ejercicio de su voluntad. No creo que podamos ya pensar la autonomía al margen de la responsabilidad.

¿Sería también algo cercano a lo que plantea Mayorga sobre responsabilidad y libertad y a lo que tú planteas con respecto a la conciencia intencional y la conciencia preintencional, que establecen una constelación que llevaría a un replanteamiento de la memoria?

El concepto de responsabilidad moderna está vinculado a la libertad: desde Kant somos responsables de nuestros actos. Hans Jonas estira el argumento y nos dice que somos responsables no sólo de las consecuencias inmediatas, sino de las consecuencias de las consecuencias. Responsables, pues, de nuestros actos, pero sólo de ellos. El concepto de memoria perturba esta lógica al hablar de que también lo somos de lo que no hemos hecho pero hemos heredado. Aparece el concepto de responsabilidad histórica que mira hacia atrás y no sólo adelante, como Hans Jonas. La memoria es política y no moralina.

Pero está funcionando como moralina: la moralina sistemática en el tratamiento del holocausto, ir a un museo con los alumnos del instituto a Dachau, etcétera.

España ha llegado tarde a la cultura del holocausto y corre el peligro de reducir su significado a puros sentimientos de compasión. También acecha la industria del holocausto que a través de la mercantilización y la museización convierte la memoria en olvido. No hay que confundir memoria…

… con efusión afectiva, que no lleva a un compromiso existencial y vital.

Por eso no hay que perder de vista la formulación del Nuevo Imperativo Categórico de Adorno: «Repensar la verdad, la política y la moral, teniendo en cuenta Auschwitz, para que la barbarie no se repita». Esa es la tarea filosófica y esto es lo que impide que el deber de memoria decaiga en moralina.

La memoria de Auschwitz nos afecta como seres humanos y también como españoles. La historia del holocausto es impensable sin un milenario antisemitismo, religioso y profano. Una estación capital de esa historia es la España inquisitorial que recurrió al concepto de «pureza de sangre» para distinguir al cristiano y al español «pata negra» del mestizo o impuro. Una investigadora belga, Christiane Stallaert, autora del libro *Ni una gota de sangre impura*, señala el cuidado con que la España franquista, una vez derrotado el Eje, evitaba en sus traducciones de la barbarie nazi cualquier término que relacionara el racismo nazi con el etnicismo inquisitorial. Claro, eran muy conscientes de esa relación, mucho más que muchos biempensantes actuales que creen que Auschwitz es un asunto de judíos y alemanes.

La sangre se contaminaba cuando se había tenido simplemente un abuelo o bisabuelo, en una sola de las ramas, de origen judío o musulmán. Las políticas nazis previas a la Segunda Guerra Mundial, que evitaban que los individuos contaminados llegaran a la administración, son justamente las que se aplicaban en la España moderna para evitar la llegada de conversos a los puestos clave de la administración del reino.

La impureza de sangre era un sambenito, nunca mejor dicho, que acarreaba fatales consecuencias. Los conversos no podían ir a Indias, ni ser admitidos en las órdenes religiosas, salvo dispensa especial, ni ser canónigos. Quizá por eso, cuando un marrano quería escapar a la justicia, se defendía diciendo que era «vizcaíno», que era la imagen del cristiano y español sin mancha.

EL APRENDIZAJE DE LA MEMORIA EN LA ESFERA PÚBLICA

Si a partir de la constatación de la singularidad del holocausto, la memoria de este acontecimiento histórico se hace ejemplar, generadora de un planteamiento ético, ¿no se está forzando en ocasiones esta singularidad hasta hacerla intransitiva, justamente cuando su carácter ejemplar debería iluminar la historia hacia atrás y hacia delante (hacia atrás, recordando a todas las víctimas, y hacia delante, contribuyendo a una ética que impida que Auschwitz se repita)?

La singularidad del holocausto tiene que ser explicable históricamente. Ese genocidio es singular porque tuvo características, históricamente demostrables, que no se dieron en ningún otro lugar. Y no por el tamaño, ni la brutalidad, ni nada que nos llevara a pensar que hay víctimas de primera y de segunda. Lo singular es que Auschwitz fue un proyecto de olvido. No debía quedar rastro físico del genocidio para que desapareciera de la conciencia de la humanidad cualquier huella metafísica.

Esto no impide que sea ejemplar, es decir, que lo que allí ocurrió sirva para entender lo que pasa en muchas otras calamidades, sólo que más disimuladamente. Muchos supervivientes lo entendieron así. Fijaos en Primo Levi, por ejemplo, que se pronunció sobre el conflicto de Palestina. Marek Edelmann, superviviente del gueto de Varsovia, que, por cierto, había estado aquí en España, en las Brigadas Internacionales, tomó partido en la ex-Yugoslavia con este argumento: «Somos nosotros los que no podemos callarnos ante estas barbaridades». O lo que le decía Steiner a Wiesel: «Si nosotros no podemos hablar de lo que pasa en Palestina, a ver

de qué podemos hablar». La singularidad del holocausto hay que conectarla con la ejemplaridad. Allí se pusieron en evidencia mecanismos de muerte que están presentes en otros muchos sitios. La voluntad de olvido está presente en todos los genocidios, de alguna manera; lo que pasa es que los nazis supieron instrumentalizarla, darle forma. La voluntad de hacer insignificante un hecho ya es de alguna manera una estrategia de olvido, y eso está presente en cualquier genocidio. Entonces tenemos que estar atentos a la estrategia de olvido que lleva cualquier crimen personal o colectivo. Y ese es el valor ejemplar de Auschwitz.

Es verdad que a veces se interpreta la singularidad como si ese acontecimiento no admitiera relación con ningún otro genocidio o como si las víctimas de las cámaras de gas fueran de primera… Ese no es el sentido que se debe dar al término «singularidad».

En los últimos años han tenido lugar diversas polémicas acerca de la representación visual de los «campos», que se han centrado en el cine como medio eminentemente popular, pero también se han referido a la fotografía como documento. Esta discusión ¿está siendo fructífera filosófica y socialmente? ¿O bien, en el intento de oponerse a la banalización de Auschwitz —Finkelstein habla de una explotación del sufrimiento judío llevada a cabo por la «industria del holocausto»—, se está estableciendo un canon rígido de representación, que ni ilumina las prácticas visuales reales, ni propone alternativas más allá de lo especulativo? Pensamos especialmente en Claude Lanzmann, director de Shoah *(1985), cuyas opiniones sacralizan el exterminio.*

Lo que tenemos es un problema con la representación estética del mal. La representación estética tiene un momento de placer, de complacencia, y eso plantea problemas cuando tienes que representar precisamente el sufrimiento. Hay un problema, de ahí la provocación de Adorno al preguntarse si era posible hacer arte, hacer lírica después de Auschwitz. Y la respuesta la dio él mismo, cuando dijo que el sufrimiento no podía permitirse no ser representado, que no podía renunciar a esa posibilidad. Y la respuesta práctica es la que dio Paul Celan con una poesía sobre el sufrimiento que remite al silencio. Es capaz de no retener al lector en la seducción de la letra, sino que le coloca ante el abismo del horror.

La representación, con todas sus limitaciones, es posible y tiene varios registros. Tiene expresiones eminentes, como *Shoah*, film en el que no hay actores profesionales sino sólo supervivientes; ni reconstrucción artificial de los lugares, sino visita a lo que han devenido para, desde ahí

y mediante la palabra del testigo, deconstruir todo el olvido que conlleva la historia. Notables me parecen *La lista de Schindler* (1993), *La vida es bella* (1997), *El pianista* (2002) o la propia serie, muy discutida, *Holocausto* (1978). Son desde luego obras discutibles pero que cumplen su tarea pedagógica. La peor desde el punto de vista artístico es la serie, y sin embargo, gracias a ella el mundo entero está hablando del holocausto. Los aprendizajes tienen un ciclo y un desarrollo y es bueno acabar en *Shoah*, pero los otros son pasos necesarios que han servido. Por eso el fundamentalismo de Lanzmann no es la única respuesta a la pregunta de Adorno de cómo expresar artísticamente el sufrimiento.

Otro posible integrismo es ese olvido que tiene Adorno de la vertiente lúdica del arte. Parece que la experiencia artística sea una especie de ascesis. Al mismo tiempo, olvidamos otra cosa: la mímesis, la representación narrativa y visual es necesaria para recordar a las víctimas. El profesorado es a lo mejor partidario de confiar en la carga conceptual que acompaña al arte, cuando este tipo de contenidos debe convivir con la experiencia artística. En muchos ámbitos de la enseñanza la mímesis, la lógica no proposicional, se escinde de lo conceptual. Respecto del holocausto se hace un planteamiento doblemente fundamentalista, derivado de un respeto al sufrimiento mal entendido y del fetichismo con relación al concepto abstracto.

Aquí tenemos que tener cuidado, porque si en la escuela prima tanto el concepto y en la calle prima tanto la imagen, tenemos que conjugar esos dos momentos. Adorno tiende a las frases exageradas: «Toda la cultura después de Auschwitz es basura». O: «Incluso el árbol que florece miente en el instante en que percibe su florecer sin la sombra del horror». La «educación en Auschwitz» exige un contacto con lugares y personas; con lugares de la memoria y con testigos que sepan transmitir algo de lo que vivieron. Ya hay una gran experiencia acumulada sobre el particular en Alemania, Francia e Italia.

La cultura, también la que transmite la escuela, forma parte del «botín del vencedor» del que habla Walter Benjamin en sus Tesis. *Sin embargo, ese botín no sólo consiste en aquellas producciones culturales que la historia recuerda, sino también en esas elecciones que configuran espacios de olvido monumentales y que forman parte del conocimiento ¿Cuáles son esos grandes olvidos que en la historia escolar favorecemos, en los que le hacemos el juego a los vencedores del pasado?*

Para detectar los grandes olvidos hay que mirar las grandes construcciones, sobre todo las grandes construcciones ideológicas. Señalaré algunas. Aristóteles define la política en el libro del mismo nombre como una relación entre ricos y pobres. La sociedad consta de dos partes o partidos y la gracia de la política consiste en encontrar reglas de juego comunes. Eso es realmente difícil porque los ricos quieren imponer las suyas y los pobres, únicos interesados en unas reglas universales, carecen de fuerza para realizarlas. En este texto fundacional aparece la política como un problema de justicia.

Cuando Rousseau inaugura la política moderna, de la que vivimos, ocurre algo parecido. Pensemos en sus dos grandes libros: *El origen de la desigualdad* y *El contrato social*. En el primero nos cuenta una ficción —él es consciente de eso— sobre el origen de los hombres: los hombres nacen iguales por naturaleza y la desigualdad aparece cuando el hombre se hace adulto, es decir, cuando entra en razón. Ese momento coincide con el nacimiento de la sociedad. La desigualdad es producto de la acción del hombre. El mensaje que está mandando a través de esta historia es que las desigualdades existentes en su tiempo son injusticias. No son naturales, son el resultado de una operación, de una decisión racional del hombre adulto. El otro libro, *El contrato social*, trata de dar respuesta política a esta situación. ¿Qué podemos hacer para que eso no se repita, para que funcionemos como iguales? Un contrato social, un acuerdo entre todos gracias al cual todos valgamos lo mismo y todos seamos igualmente libres. Si bien se mira, *El contrato social* es una operación de olvido: el punto de partida es la constatación de que las desigualdades existentes son injusticias; y el punto de llegada es: tratémonos como iguales. Podía haber dicho: construyamos una sociedad justa y eso significa empezar haciendo justicia a las injusticias existentes. Pero no se hace eso sino que se trueca justicia por igualdad. Por algo Rousseau está en la base de Rawls. En Habermas, el mismo esquema. El punto de partida es la preocupación por un mundo injusto, de torturas, sufrimientos, guerras… ¿Y qué ofrece? Una teoría procedimental donde lo importante es que los ciudadanos decidan en condiciones simétricas, es decir, igualmente libres. Toda la teoría política moderna pivota en torno al concepto de libertad, pero en sus momentos fundacionales aparece la injusticia como el gran problema. La libertad es muy importante y el pan (la justicia) también. Pero, como decía Bloch, hay un orden entre ellos: «El hambre es la primera lamparilla en la que echar aceite». Ese es otro momento de olvido.

Y hay un tercero que ya hemos mencionado. Lo que subyace al nuevo imperativo de Adorno es que tengamos presente algo que siempre ha

estado ahí y a lo que nunca hemos dado importancia. Eso ausente queda formulado así: «Dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad».

Y ya que sale el tema, ¿no piensas que hay un cierto tufillo rousseauniano, tanto en la LOE como en la asignatura de Educación para la Ciudadanía? Y te lo preguntamos siendo sabedores de que tú has estado implicado en la elaboración de materiales. ¿No deberían haber aprendido las administraciones educativas de intentos anteriores de «asignaturizar» la formación ética y sociopolítica? ¿Hasta qué punto localizar el aprendizaje de lo social especialmente en una asignatura implica encorsetarlo en los cánones de las rutinas escolares?

Cuando me pidieron que escribiera sobre ello, pensando en los profesores y padres, no se me pasó por la cabeza hacer una apología de la Constitución, sino contar críticamente los valores que sustentan una constitución democrática: los conceptos de ciudadano, responsabilidad, tolerancia y paz. Ese relato no lleva a ninguna complacencia, ni con los valores ni con la constitución.

No hay en ello ninguna complacencia rousseauniana, es decir, idealista. Uno es muy consciente de los límites de la escuela y de que, por tanto, no basta hablar de valores para que se respeten y se cumplan. Pero también es uno muy consciente del poder de la escuela, de la transmisión oral, argumentada, de los valores. Es inevitable, llegados a este punto, recodar la anécdota de Carlyle, el humanista británico, hablando con un banquero suizo. El británico hablaba con entusiasmo de la evolución de las ideas en Europa, hasta que le oyó al banquero un comentario cáustico: «Ideas, sólo ideas». Picado en su amor propio, Carlyle le recordó a quien sólo valoraba los números que hubo un grupito de hombres que sólo tenían ideas. Con ellas escribieron los muchos volúmenes de la *Enciclopedia*. «¿Sabe usted», le espetó de repente, «que la segunda edición se hizo con la piel de los que se habían reído de la primera?». Sin llegar a tanto, las ideas —y, por tanto, la transmisión de las ideas que lleva a cabo la escuela— son importantes.

Es interesante escuchar tu reflexión sobre Robespierre y los jacobinos. Las tesis de Robespierre sobre los derechos ciudadanos son una referencia importante para algunos enfoques sobre la renta ciudadana[5]*. La reflexión que hacen los jacobinos y que recogen los teóricos de la renta ciudadana*

5. Pisarello y de Cabo, 2006.

es que, por muchos derechos políticos que tengas, de nada te sirven si te mueres de hambre.

La debilidad de los derechos humanos es que el sujeto de tales derechos es un sujeto transcendental, que tiene el inconveniente de no existir. El hombre de carne y hueso no siempre nace libre ni igual. Esa teoría, tan difundida hoy, priva de significación teórica a la miseria real, a la desigualdad real. La realidad es irrelevante para la teoría. Yo quiero que tenga significación teórica la miseria real, para eso tenemos que cuestionar los derechos humanos, reducirlos de momento a aspiraciones morales. Si queremos que además sean «derechos» hay que pensar en una instancia que los ampare, los imponga y sancione si no se cumplen. Ese es el recorrido de los derechos humanos, de ahí el discurso crítico que debe acompañarlos en la situación actual.

La figura de Robespierre es apasionante, maltratada interesadamente, porque fue el único que abolió la esclavitud, abandonó las colonias y universalizó el sufragio. Ha pasado a la historia como sinónimo de sanguinario, pero su violencia es incomparable con la de Napoleón o la represión de la Comuna de París.

Pero en esto de la Educación para la Ciudadanía, habrás visto la cantidad de textos que han salido para una asignatura que no tiene ni cuerpo ni sentido. Hay en educación un cierto interés en este enfoque de la libertad como sinónimo meramente de no-dominación, como si bastara tan sólo con «conquistar los corazones» de los ciudadanos.

La asignatura puede tener sentido si en lugar de ser una apología de la ley fundamental quiere ser una especie de ética cívica que aborda los cimientos morales de la vida política. Lo de menos es cómo se llame.

Da la sensación de que existe una confianza incondicional, bastante poco fundamentada, por cierto, en que cualquier problema social puede ser resuelto por la escuela, y más concretamente por algunas asignaturas a las que se les encomienda la formación en los valores cívicos. Hace ya unos años, en tiempos de la reforma experimental, también hubo una asignatura semejante, Educación para la Convivencia, que no generó tanta polémica porque no existía la oportunidad política.

Deduzco de tu pregunta una crítica al lugar de la escuela en una sociedad burguesa. Es un lugar muy ambiguo pues se le pide, por un lado, que refuerce ideológicamente los valores que la sustentan y, por otro, da a

entender que los problemas sociales se resuelven hablando de ellos. Oscila, pues, entre la ideología y el idealismo. El lugar de la escuela es otro: formar críticamente la opinión de los ciudadanos, enseñarles a pensar, incitarles al *sapere aude* ilustrado. Yo creo que la escuela actual permite esa tarea. Otra cosa es que seamos capaces de llevarla a cabo. Es verdad que los planes de estudio están orientados a acumular conocimientos de filosofía, por ejemplo, y no tanto a enseñar a pensar. Pero me pregunto si el profesor de filosofía está dispuesto a ello. Lo que oigo en España de filosofía me parece tan repetitivo y poco creativo... Prima la erudición sobre el pensamiento y así es difícil «atreverse a pensar».

No tiene mucho sentido criticar a los políticos por falta de radicalidad —por no ir a la raíz de los problemas— cuando no hay pensamiento radical. Los problemas están ahí y son de una magnitud cósmica, pero ¿dónde se los piensa? Desde que hemos despedido al marxismo, no se ven teorías a la altura de los problemas. ¿Tendrá razón Benjamin cuando dice que lo que cabe es «organizar el pesimismo»?

Más que frente a un pesimismo sectorial, tú estás cada vez más ante un campo, un Lager *general, holístico. Toda la sociedad sería un campo. La relación con el holocausto parece que va a ser una cuestión sectorial, pero con el enfoque que tú le das nos lleva a una reflexión de alcance global.*

Agamben sostiene efectivamente que el campo o *Lager* es el símbolo de la política contemporánea. Es una afirmación muy grave pues significa reconocer que vivimos en un estado permanente de excepción en el que los derechos han sido suspendidos. Por mi parte prefiero la idea de Benjamin, en la Tesis octava, cuando dice que «para los oprimidos el estado de excepción es permanente». Existe, sí, un Estado social y de derecho, pero para algunos. Para los «oprimidos» el sistema político, la democracia liberal, es un campo. Los «oprimidos» están en el margen del Primer Mundo y en el Tercer Mundo.

Este tipo de afirmaciones sería difícil sin el «respaldo» de la experiencia del holocausto. Esa experiencia nos permite mirar críticamente la modernidad, el progreso o la Ilustración. El alcance de los problemas es de tipo más general, y la inconsciencia también. Ante esto nos queda organizar el pesimismo, el «motín de la anécdota», soplar al rescoldo para que no se apague, disparar a los relojes como gesto simbólico. Cuando se disparaba a los relojes, se estaba deteniendo el tiempo, pero hoy nadie dispara a los relojes. Hay un desajuste entre la gravedad de la situación y la conciencia que tenemos de ello. Y si viajas mucho al Tercer Mundo, como es mi caso, entonces te das cuenta de que cada vez las cosas están

peor. Aquí vivimos como en una campana donde no sólo controlamos la situación, sino que decidimos sobre el grado de dificultad en que se encuentra el mundo.

Queríamos preguntarte sobre el Tercer Mundo: ¿cuáles son las grandes líneas de transformación? La teología de la liberación ha entrado en crisis, algunas izquierdas han entrado en gobiernos como en Venezuela… ¿Cómo ves esto?

Conozco bien algunos de esos países desde hace veinte años. *Grosso modo* puede decirse que la situación no ha mejorado, que en el camino han quedado sepultadas muchas esperanzas, que han fracasado muchos experimentos. Pensemos en Nicaragua, en la caricatura de cualquier ideario revolucionario en que ha caído el «sandinista» Daniel Ortega. ¿Y Cuba? De Cuba hay que hablar con muchos matices, pero la revolución en que se pensó no es lo que ha devenido. Venezuela ¿de izquierdas? Cuesta creerlo cuando se está allí. En Brasil está Lula pero Frei Betto abandonó el gobierno porque no se ponía en marcha el plan prometido contra el hambre… Pero algo se está moviendo en esos países. Esos movimientos son particularmente interesantes en determinadas franjas sociales, en determinados *topoi* teóricos sobre el hambre, la memoria, la violencia…

Mi percepción es que el Tercer Mundo no saldrá adelante sin el Primer Mundo, pero este o los hombres y mujeres de este que estén por la labor tendrán que mirar el conjunto con los ojos del Tercer Mundo. Ese mundo ofrece una mirada determinante sobre la riqueza o el dominio desde la miseria y la explotación. Eso es lo que tenemos por delante.

Pero el gran desarrollo utópico de la esperanza está en receso, lo que era la liberación.

Lo que inspiró aquello ha sido políticamente un fracaso. Pero los problemas siguen. Hay que recoger las «astillas mesiánicas» de ese pasado y volver a soñar de nuevo. Pero nada será posible si el Primer Mundo no llega a cuestionar sus seguridades, teóricas y prácticas, desde el convencimiento de que hay una relación entre su bienestar y aquel malestar. Esto afecta al presente y al pasado. Nos necesitamos para salir de la propia inhumanidad.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (2004), *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*, Anthropos, Barcelona.

Adorno Th. W. (1984), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

Adorno Th. W. (1987), *Mahler*, Península, Barcelona.

Adorno, Th. W. (1997), *Gesammelte Schriften,* ed. de R. Tiedemann, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 20 vols.

Adorno, Th. W. y Benjamin, W. (1998), *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid.

Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-Textos, Valencia.

Agustín de Hipona (2011), *Qué es el tiempo*, ed. bilingüe, Trotta, Madrid.

Alba Rico, S. (2007), *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Akal, Tres Cantos.

Antelme, R. (2001), *La especie humana*, Arena Libros, Madrid.

Antelme, R. (2010), *Vengeance?*, Hermann, París.

Aragon, L. (1953), *Le Paysan de Paris*, Gallimard, París.

Arendt, H. (2011), *Eichmann en Jerusalén,* Debolsillo, Barcelona.

Aristóteles (1980), *Metafísica*, Austral, Madrid.

Aub, M. (2006), *San Juan (tragedia)*, ed., introd. y notas de M. Aznar Soler, Renacimiento, Sevilla.

Badiou, A. (1989), *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, París.

Barahona de Brito, A. y Aguilar Fernández, P. (2002), *Las políticas hacia el pasado: juicio, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias,* Istmo, Madrid.

Barreto, D. (2013), *Universalidad, religión y política. Actualidad de la filosofía de Franz Rosenzweig* (Tesis doctoral), UNED, Madrid.

Bauer, B. y Marx, K. (2009), *La cuestión judía*, estudio introd. de R. Mate, Anthropos, Barcelona.

Bauman, Z. (2005), *Vidas desperdiciadas*, Paidós, Barcelona.

Benjamin, W. (1972 ss.), *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 7 vols.

Benjamin, W. (1990), *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid.
Bensoussan, G. (2002), *Une histoire intellectuelle du sionisme, 1860-1940*, Fayard, París.
Bensoussan, G. (2005), *Historia de la Shoah*, Anthropos, Barcelona.
Bensussan, G. (2000), *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie*, PUF, París.
Bilbao, G. (2009), *Sacrificadas a los ídolos. Las víctimas del terrorismo en el discurso de los Obispos vasconavarros (1968-2006)*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*, Gallimard, París.
Böckenförde, E. W. (1967), «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 77-94.
Borowski, T. (2004), *Nuestro hogar es Auschwitz*, Alba, Barcelona.
Boschki, R. (1997), «Das Schweigen Gottes in Auschwitz», en R. Boschki y F.-M. Konrad (eds.), *Ist die Vergangenheit noch ein Argument?*, Attempto, Tubinga.
Bourel, D. (2004), *Moses Mendelssohn*, Gallimard, París.
Buck-Morss, S. (1995), *Dialéctica de la mirada*, Visor, Madrid.
Butler, J. (2011), «¿El judaísmo es sionismo?», en E. Mendieta y J. Vanantwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, pp. 69-87.
Celan, P. ([7]2013), *Obras completas*, Trotta, Madrid.
Cohen, H. (2004), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
Cousin, V. (1992), *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire de 1828*, Fayard, París.
Derrida, J. (1996), «Le siècle et le pardon» (conversación con M. Wieviorka), en *Foi et savoir*, Seuil, París, pp. 101-133.
Díaz-Salazar, R. (2007), *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid.
Díaz-Salazar, R. (2008), *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Espasa, Madrid.
Dostoievski, F. (2011), *Crimen y castigo*, Cátedra, Madrid.
Dubiel, H. (1999), «La culpa política»: *Revista Internacional de Filosofía Política* 14, pp. 5-14.
Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.) (1990), *Mysterium liberationis* I, Trotta, Madrid.
Enzensberger, H. M. (1994), *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp, Fráncfort d.M.
Fackenheim, E. (2002), *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca.
Fernández Buey, F. (2007), «Sobre la actualidad de Bartolomé de las Casas», en R. Mate (ed.), *La responsabilidad histórica*, cit., pp. 173-185.
Ferry, L. y Gauchet, M. (2007), *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona.
Flores d'Arcais, P. (2008), «Once tesis contra Habermas»: *Claves de Razón Práctica* 179 (enero-febrero), pp. 56-60.
Forster, R. (1997), *El exilio de la palabra*, Arcis-Lom, Santiago de Chile.
Freud, S. (2007), *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
Gaeta, G. (1999), *Religione del nostro tempo*, Edizioni E/O, Roma.

García Morente, M. (1996), *Ensayos sobre el progreso*, en *Obras Completas* I/1, ed. de J. M. Palacios y R. Rovira, Anthropos, Barcelona, pp. 285-353.
Girardi, G. (1984), «Punto di vista dei poveri e punto di vista del proletariato nella teologia della liberazione»: *Idoc* (diciembre), pp. 32-42.
González Faus, J. I. (2008), *Una vida que interpela*, Sal Terrae, Santander.
Gutiérrez, G. (2003), *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Lima.
Habermas, J. (1975), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1989), «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, pp. 135-163.
Habermas, J. (1992), «Transcendence from Within, Transcendence in this World», en D. S. Browning y F. Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, NY.
Habermas, J. (1994), «¿A quién pertenece la razón anamnética?»: *Isegoría* 10 (octubre), pp. 107-117.
Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
Habermas, J. (2008), «La voz pública de la religión. Una respuesta a la tesis de Paolo Flores d'Arcais» (trad. y presentación de J. C. Velasco): *Claves de Razón Práctica* 180, pp. 1-5.
Habermas, J. (2010), *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid.
Habermas, J. (2011), «Grossherzige Remigranten. Über jüdische Philosophen in der frühen Bundesrepublik. Eine persönliche Erinnerung», en *Neue Zürcher Zeitung*, 2 de julio.
Hayoun, M. R. (1997), *Moïse Mendelssohn*, PUF, París.
Hegel, G. W. F. (1978), *Escritos de juventud*, FCE, México.
Hegel, G. W. F. (2005), *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid.
Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Fráncfort d.M.
Hillesum, E. (2001), *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona.
Hillesum, E. (2007), *Una vida conmocionada*, Anthropos, Barcelona.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. ([9]2009), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
Jablonka, I. (2012), *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*, Seuil, París.
Jaspers, K. (1995), *Lo trágico. El lenguaje*, Ágora, Málaga.
Jaspers, K. (1998), *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona.
Jonas, H. (1984), *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Fráncfort d.M.
Jünger, E. (1990), *L'Etat universel suivi de «La mobilisation totale»*, Gallimard, París.
Juliá, S. (dir.) (2006), *Memoria de la guerra y del franquismo,* Fundación Pablo Iglesias/Taurus, Madrid.
Kertesz, I. (1997), *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acantilado, Barcelona.
Kovadloff, S. (1996), *Lo irremediable. Moisés y el espíritu trágico del judaísmo*, Buenos Aires, Emecé.

La Grange, H.-L. de (1982-1984), *Gustav Mahler*, 3 vols., Fayard, París.
Las Casas, B. de (1957-1958), *Apologética historia*, en *Obras escogidas*, BAE, Madrid, vol. 106.
Las Casas, B. de (1975), *Apología*, Editora Nacional, Madrid.
Las Casas, B. de (1992), *Obras completas*, Alianza, Madrid.
Lebrecht, N. (2011), *¿Por qué Mahler? Cómo un hombre y diez sinfonías cambiaron el mundo,* Alianza, Madrid.
Lefort, C. (2004), «¿Permanencia de lo teológico-político?», en *La incertidumbre democrática*, Anthropos, Barcelona.
Levi, P. (1987), *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona.
Levi, P. (1989), *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona.
Levi, P. (2010), *Intervista a Primo Levi ex deportato*, ed. de A. Bravo y F. Cereja, Einaudi, Turín.
Levinas, E. (2004), «Amar a la Torá más que a Dios», en AA. VV., *La autoridad del sufrimiento*, cit.
Liberman, A. (1986), *Gustav Mahler o el corazón abrumado*, Altalena, Madrid.
Liberman, A. (2011), *Kadish por Gustav Mahler*, Sefarad, Madrid.
Löwith, K. (1984), «M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit», en *Sämtliche Schriften,* Metzler, Stuttgart, vol. 8, pp. 72-102.
Löwith, K. (1993), *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid.
Lledó, E. (1984), *La memoria del logos*, Taurus, Madrid.
MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
Mahler, A. (2006), *Recuerdos de Gustav Mahler*, Acantilado, Madrid.
Maravall, J. A. (1974), «Utopía y primitivismo en Las Casas»: *Revista de Occidente* 141, pp. 340-342.
Maravall, J. A. (1996), *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona.
Mardones, J. M.ª (1999), *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander.
Marramao, G. (2008), Kairós. *Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona.
Marx, K. y Engels, F. (1974), *Sobre la religión*, ed. de H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca.
Marx, K. y Engels, F. (1956-1990), *Marx-Engels Werke*, Karl Dietz, Berlín, 43 vols.
Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (1998), *Heidegger y el judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid.
Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid.
Mate, R. (2008), *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria y reconciliación*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (2011), *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (ed.) (2007), *La responsabilidad histórica*, Anthropos, Barcelona.
Mayorga, J. (2003), *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona.

Mayorga, J. (2011), *Himmelweg*, ed., estudio introductorio y notas de M. Aznar Soler, Ñaque, Ciudad Real.
Mendelssohn, M. (1991), *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
Mendieta, E. y Vanantwerpen, J. (eds.) (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid.
Metz, J. B. (1977), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Maguncia.
Metz, J. B. (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Grünewald, Maguncia.
Metz, J. B. (1999), «La razón anamnética» (escrito en el libro homenaje a Habermas, en su 60 aniversario), en *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona.
Metz, J. B. y Wiesel, E. (1996), *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid.
Mosès, S. (1982), *Système et Révélation*, Seuil, París.
Mosès, S. (1992), *L'Ange de l'Histoire*, Seuil, París (hay trad. cast., *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid, 1997).
Muñoz Molina, A. (2003), «Max Aub»: *Letras Libres* 20, pp. 42-45.
Nietzsche, F. (1967a), *Die Geburt der Tragödie*, en *Werke in zwei Bänden*, Hanser, Múnich, vol. 1, pp. 7-111 (hay trad. cast., *El origen de la tragedia*, Porrúa, México, 2006).
Nietzsche, F. (1967b), *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke in zwei Bänden*, Hanser, Múnich, vol. 1, pp. 481-545 (hay trad. cast., *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001).
Nino, C. (2000), «Justicia», en E. Garzón Valdés y F. Laporta (eds.), *El derecho y la justicia* (EIAF 11), Trotta/CSIC, Madrid.
Novick, P. (2007), *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*, Marcial Pons, Madrid.
Ortega, J. F. (ed.) (2013), *María Zambrano. El exilio como patria*, Anthropos, Barcelona, en prensa.
Pérez de Arteaga, J. L. (2011), *Mahler*, Antonio Machado Libros, Madrid.
Peters, T. (1998), *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Grünewald, Maguncia.
Pilatowsky, M. (2008), *La autoridad del exilio*, UNAM/Plaza y Valdés, México/Madrid.
Pisarello, G. y Cabo, A. de (2006), *La renta básica como nuevo derecho ciudadano,* Trotta, Madrid.
Platón (1982), *Cármides*, en *Diálogos* I, Gredos, Madrid.
Pogge, Th. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona.
Rawls, J. (1978), *Teoría de la justicia*, FCE, México.
Rawls, J. (2010), *Le péché et la foi. Écrits sur la religion*, Hermann, París.
Ricard, M.-A. (2012), *Adorno l'humaniste*, Maison des sciences de l'homme, París.
Ricoeur, P. (1995), «Sanction, réhabilitation, pardon», en *Le Juste*, Esprit, París, pp. 193-209.

Rosenzweig, F. (1937), «Über jüdisches Volkstum. Ein Fragment», en *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlín, pp. 26-28.
Rosenzweig, F. (1989), *El Nuevo Pensamiento*, Visor, Madrid.
Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca.
Rosenzweig, F. (2003), «El Nathan de Lessing», en AA. VV., *Religión y tolerancia. En torno al* Natán el sabio *de Lessing,* Anthropos, Barcelona, pp. 121-125.
Rubenstein, R. L. (1966), *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis.
Sánchez Cuervo, A. (2008), «¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio»: *Arbor* 734 (noviembre-diciembre), pp. 1015-1022.
Sánchez Cuervo, A. (2010), Prólogo, en A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-14.
Sartre, J. P. (1954), *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París.
Sartre, J.-P. y Lévy, B. (1991), *Les entretiens de 1980*, Verdier, París.
Semprún, J. (2004), *El largo viaje*, Tusquets, Barcelona.
Sen, A. (2009), *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid.
Shakespeare, W. (1982), *Macbeth*, Edimat, Madrid.
Simmel, G. (1977), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Revista de Occidente, Madrid.
Steiner, G. (2000), *Entretiens*, Éditions du Félin, París.
Steiner, G. (1973), *Dans le Château de Barbe-Bleu*, Seuil, París.
Steiner, G. (1990), «Tragedia y mito», en *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Alianza, Madrid.
Sternschein, R. y Mardones, J. M.ª (2000), «Recepción teológica de Auschwitz»: *Isegoría* 23, pp. 209-225.
Subirats, E. (1987), «Intermedio sobre filosofía y poesía»: *Anthropos* 70/71 (*María Zambrano, pensadora de la Aurora*), pp. 94-99.
Sucasas, A. y Zamora, J. A. (eds.) (2010), *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Trotta, Madrid.
Szondi, P. (1994), *Teoría del drama barroco moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Destino, Barcelona.
Tamayo, A. (2008), *Siempre de vuestro lado*, prólogo de M. Pagazaurtundúa, SBDS Editores, Madrid.
Torner, C. (2001), *Shoah. Une pédagogie de la mémoire*, Les éditions de l'Atelier, París.
Traverso, E. (1997), *L'Histoire déchirée*, Cerf, París.
Traverso, E. (2013), *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur,* La Découverte, París.
Trías, E. (1974), *Drama e identidad*, Seix Barral, Barcelona.
Trías, E. (2007), *El canto de las sirenas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
Unamuno, M. de (1958), *Ensayos* I, Aguilar, Madrid.
Vallejo, C. (1977), *Obras completas*, Laia, Barcelona.
Van Parijs, P. (1992), *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona.
Vergès, F. (2010), *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, Anthropos, Barcelona.

Villacañas, J. L. (1993), *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Visor, Madrid.
Villacañas, J. L. (2010), *Max Aub y la tragedia de la guerra fría* (manuscrito).
Villoro, L. (1998), «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?»: *Isegoría* 19, pp. 53-61.
Virilio, P. (1996), *Cybermonde. La politique du pire*, Éditions Textuel, París.
Virilio, P. (2010), *Le Grand Accélérateur*, Galilée, París.
Weber, M. (1981), *Sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid.
Wiesel, E. (1958), *La Nuit*, Seuil, París.
Wiesel, E. (1961), *Le Jour*, Seuil, París.
Wohlfarth, I. (1986), «Et cetera? De l'historien comme chiffonnier», en H. Wismann (ed.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, París.
Wohlfarth, I. (2002), «Entendre l'inouï»: *Tumultes* 17-18, pp. 57-89.
Yovel, Y. (1995), *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya/Muchnik, Madrid.
Zambrano, M. (1961), «Carta sobre el exilio», en *Cuadernos por la libertad de la cultura* (París) 49, pp. 65-70.
Zambrano, M. (1987), «Antonio Machado. Un pensador», en *Anthropos. Suplementos. María Zambrano. Antología, selección de textos* (marzo-abril), pp. 44-51.
Zambrano, M. (2000), *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*, ed. de F. J. Martín, Biblioteca Nueva, Madrid.
Zamora, J. A. (1997), «Civilización y barbarie. Sobre *Dialéctica de la Ilustración* en el 50 aniversario de su publicación»: *Scripta Fulgentina* 14, pp. 255-292.
Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid.
Zamora, J. A. (2011), «Temporalidade capitalista, exploração da vida humana e tempo messiânico», en I. Neutzling y C. M. Bartolomé Ruiz (eds.), *O (des) governo biopolítico da vida humana*, Casa Leiria, São Leopoldo (Brasil), pp. 147-168.
Zimmermann, R. (2005), *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Rororo, Múnich.
Zweig, S. (2001), *El mundo de ayer*, Acantilado, Barcelona.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abel: 107, 159
Adán: 154, 177
Adorno, Th. W.: 13s, 16, 53s, 58, 60, 65s, 69, 88s, 91, 94, 96-100, 119, 131, 134, 167, 170, 233, 252ss, 288s, 291ss
Agamben, G.: 286, 296
Aguilar, P.: 284
Agustín de Hipona: 23s, 219
Alba Rico, S.: 278
Alfonsín, R.: 284
Allen, W.: 25
Améry, J.: 162
Antelme, R.: 176, 210s
Antígona: 104ss, 108s, 117
Aragon, L.: 57
Arendt, H.: 94, 202s, 266
Aristóteles: 15, 17, 29, 66, 78, 132, 134s, 139, 145, 149, 154, 200, 293
Aub, M.: 17s, 182, 188-193, 196
Azaña, M.: 181
Aznar, J. M.ª: 157, 284
Aznar Soler, M.: 189, 192

Bach, J. S.: 237, 245
Badiou, A.: 166
Barahona de Brito, A.: 284
Barreto, D.: 72, 76, 79s, 188
Barth, K.: 211
Baudelaire, Ch.: 268
Bauer, B.: 92, 157, 185, 246
Bauman, Z.: 63
Beethoven, L. van: 245, 253
Ben Gurión, D.: 185s
Benjamin, W.: 14, 27, 30ss, 34, 42, 44ss, 51-54, 56, 59-67, 78, 83, 114-118, 120, 126, 135, 137s, 148, 153s, 163, 166, 169, 173, 188, 220, 229ss, 251, 254, 257, 262, 264, 275-282, 286, 292, 296
Bensoussan, G.: 69, 185ss
Bensussan, G.: 70, 76
Benveniste, É.: 23
Bergamín, J.: 191, 196
Bergson, H.: 24, 26, 84
Bilbao, G.: 207
Bílek, F.: 110
Blanchot, M.: 148
Bloch, E.: 143, 156, 199, 257, 293
Böckenförde, E. W.: 226, 229s, 233, 279, 281
Bonhoeffer, D.: 211
Borges, J. L.: 172
Borowski, T.: 167
Boschki, R.: 209s
Bourel, D.: 237
Bruckner, A.: 250
Buck-Morss, S.: 55
Butler, J.: 203

Cabo, A. de: 294
Caín: 107, 159
Calderón de la Barca, P.: 106, 116ss, 120, 176s

Calixto: 195
Calvino, J.: 172
Carlos V: 131
Carlyle, Th.: 294
Carpentier, A.: 128
Castelio, S.: 172
Castells, M.: 26
Celan, P.: 216, 291
Cervantes, M. de: 127, 129s, 287
Chagall, M.: 84
Chalier, C.: 212
Chillida, E.: 168
Clemenceau, G.: 249
Cochin, Ch.-N.: 277
Cohen, H.: 30, 62, 142, 244, 257, 272, 276
Comín, A. C.: 234
Cousin, V.: 287
Creonte: 105
Critias: 43

Dante Alighieri: 121
Demóstenes: 239
Derrida, J.: 177s
Descartes, R.: 121, 278
Díaz-Salazar, R.: 223, 233
Dinur, B. Z.: 186
Dostoievski, F.: 160s, 175
Dubiel, H.: 203

Echeverría, B.: 276, 278
Eco, U.: 48
Edelmann, M.: 290
Edipo: 104, 106, 111, 117, 128
Eichmann, A.: 187, 202
Einstein, A.: 84
Ellacuría, I.: 50
Engels, F.: 49
Enzensberger, H. M.: 225
Epicuro: 48
Esopo: 239
Ezequiel: 184

Fackenheim, E.: 210
Federico el Grande: 74
Felipe II: 130
Fernández Buey, F.: 133
Ferry, L.: 226, 279
Finkelstein, N. G.: 291
Flores d'Arcais, P.: 18, 220ss, 229, 233, 279s
Forster, R.: 188
France, A.: 146
Francisco José, emperador: 246
Frank, A.: 121
Frei Betto: 297
Freud, S.: 91, 110, 170, 176, 185, 247, 250ss, 257
Friedländer, D.: 241

Gaeta, G.: 214s
Gaos, J.: 189, 200
García Márquez, G.: 127, 137
García Morente, M.: 39s
Gauchet, M.: 226, 279
George, S.: 135
Girardi, G.: 51
Glotz, P.: 281
Goethe, J. W.: 115, 237
González, F.: 157, 284
González Faus, J. I.: 214
Goya, F. de: 118, 165
Grassi, E.: 124
Gravelot, M. M.: 277
Guardini, R.: 219
Gumpez, A.: 239
Gurpegui, J.: 18, 271
Gutiérrez, G.: 50, 131ss

Habermas, J.: 13s, 18, 63-67, 142s, 145, 147, 149, 203, 220-234, 264, 271, 274, 279s, 293
Halbwachs, M.: 267, 286
Haro Tecglen, E.: 191
Hartmann, N.: 257
Hartum, M. I.: 209
Haydn, J.: 251
Hayoun, M. R.: 239
Hegel, G. W. F.: 30, 76-79, 82s, 91, 94, 96, 108s, 124, 159s, 163s, 223, 233, 237, 240, 242, 247, 256, 258, 260, 271s, 278s
Heidegger, M.: 28, 83, 87, 91, 124, 134, 232, 257s, 262s, 268, 272s
Heine, H.: 237, 242
Heinsohn, G.: 99
Heráclito: 107
Herder, J. G.: 247
Hermida, F.: 182
Herzl, Th.: 185, 247
Heydrich, R.: 239

Hillesum, E.: 15, 18, 27, 212, 214ss, 219
Himmler, H.: 215
Hitler, A.: 91, 95, 99, 160, 163, 167, 186, 193, 209, 244, 250, 267
Hobsbawm, E.: 287
Hofmannsthal, H. von: 247
Hölderlin, J. C. F.: 126, 156
Horkheimer, M.: 57, 65, 88s, 91, 134, 137, 150, 275, 280
Humboldt, A. von: 242
Husserl, E.: 84, 258, 268

Ibarretxe, J. J.: 287

Jablonka, I.: 202
Jablonka, M.: 201s
Jaspers, K.: 105, 108s, 159s, 170
Jesús de Nazaret (Jesucristo, Cristo): 19, 32, 74s, 80, 135, 137, 177, 210, 229, 248
Jiménez Redondo, M.: 65
Jomeini, R. (ayatolá): 166
Jonas, H.: 216, 289
Josué: 110
Juan Pablo II: 211
Julio César: 161
Juliá, S.: 284
Jünger, E.: 31

Kafka, F.: 14, 84, 172, 244, 247, 250
Kant, I.: 39, 142, 149, 158, 165, 168s, 226, 232, 256, 266, 268, 289
Kelsen, H.: 14
Kertesz, I.: 215
Klee, P.: 30, 256
Kolitz, Z.: 212
Kovadloff, S.: 110ss
Kraus, K.: 247, 250
Kriege, H.: 50

Lady Macbeth: 174
Lanzmann, Cl.: 85, 162, 291s
Las Casas, B. de: 17, 131-134, 138
Lebrecht, N.: 245, 247-250
Lefort, C.: 76
León Felipe: 198
Lessing, G. E.: 81, 112s, 126, 239s, 243, 260ss
Levi, P.: 107, 135, 166, 168s, 172, 208s, 269, 275, 283, 285s, 290
Levinas, E.: 14, 30, 78, 136, 165, 212s, 256, 259, 272, 278
Liberman, A.: 247s
Lledó, E.: 168
Locke, J.: 260
Loos, A.: 250
López, C.: 18, 271
Lowell, J.: 46
Löwith, K.: 28, 91
Löwy, M.: 276
Lüger, K.: 249
Lukács, G.: 257, 275
Lula da Silva, L. I.: 297
Luria, I.: 223
Luxemburgo, R.: 185

Macbeth: 161, 174
Machado, A.: 136
Mahler, A.: 248s, 253
Mahler, B.: 246
Mahler, G.: 14, 18, 91, 245-254
Malraux, A.: 266
Mann, Th.: 15, 214, 268
Mannheim, K.: 246
Maquiavelo, N.: 66
Maravall, J. A.: 115s, 133
Marcuse, H.: 65, 87, 264
Mardones, J. M.ª: 209, 223
Marramao, G.: 23s
Martín, F. J.: 195, 199
Martín Garzo, G.: 31
Marx, K.: 16, 41s, 44, 49-52, 54s, 60, 66, 68, 92, 157, 185, 244, 246
Matamoro, B.: 243
Mate, M. R.: 36, 42, 44, 46, 56, 63, 79, 107, 123, 131, 144, 149, 170, 229, 276, 280, 304
Mayorga, J.: 17, 23, 25, 115, 119s, 212, 276s, 288
Melibea: 195
Melquisedec: 128
Mendelssohn, A.: 242
Mendelssohn, D.: 242
Mendelssohn, familia: 238
Mendelssohn, Fanny: 237, 242
Mendelssohn, Felix: 18, 237ss, 242ss
Mendelssohn, G. B.: 242
Mendelssohn, J.: 242s
Mendelssohn, M.: 18, 83, 237-244, 247, 257

Mendieta, E.: 220
Metz, J. B.: 11s, 18, 70, 207s, 210, 218s, 230s, 234, 276
Miguel Ángel: 110
Millás, J. J.: 48
Missac, P.: 83
Moisés: 78, 110ss, 117, 128, 183, 254, 259
Montesinos, A. de: 135, 148
Morales, D.: 267
Mosès, S.: 73s, 80, 188, 195
Mozart, W. A.: 245
Muñoz Molina, A.: 193s, 196

Nabucodonosor: 183
Napoleón: 161, 295
Natán: 126, 239s, 243, 260s
Nebrija, A. de: 125s
Newton, I.: 121
Nicol, E.: 200
Nietzsche, F.: 95, 104, 106ss, 112-115, 121, 238, 240, 248, 251
Nino, C. S.: 143s
Novick, P.: 283

Oé, K.: 11
Ortega, D.: 297
Ortega, J. F.: 197-201, 204
Ortega y Gasset, J.: 62s, 257, 262s

Pablo (apóstol): 50, 70, 74, 177
Paganini, N.: 242
Painlevé, P.: 249
Patočka, J.: 268
Paz, O.: 192
Pérez de Arteaga, J. L.: 253
Peters, T.: 12
Picasso, P. Ruiz: 67, 122, 144
Picquart, M.-G.: 249
Pikabea, K.: 159
Pilatos, P.: 135
Pilatowsky, M.: 195
Pío XI: 217
Pisarello, G.: 294
Platón: 43, 47, 104, 108, 113, 127, 167, 240
Pogge, Th.: 152, 282
Portilla, L.: 287
Prasquier, R.: 211
Preminger, O.: 186, 190
Procusto: 13, 232
Proust, M.: 84
Psamético (faraón): 278

Quijote: 28, 129

Rakover, Y.: 212ss, 216, 219
Rancière, J.: 273s
Raskolnikov, R. R.: 108, 160, 175
Ratzinger, J.: 226, 276
Rawls, J.: 66, 142-147, 149s, 234, 274, 293
Renan, E.: 282
Reyes Católicos: 126, 202
Ricard, M.-A.: 88, 94s
Ricoeur, P.: 180
Rilke, R. M.: 169, 250, 267
Robespierre, M.: 294s
Rodríguez Zapatero, J. L.: 157, 284s
Rojas Marcos, L.: 36
Rosenzweig, F.: 14, 16, 18, 28-31, 69-80, 83, 91, 100, 108, 112, 126, 148, 187s, 195, 200, 204, 244, 247, 254, 255-264, 272s
Rossel, M.: 119
Rousseau, J. J.: 240, 293s
Rubenstein, R. L.: 209

Salomón: 183
Salomon, L.: 242
Sánchez Cuervo, A.: 182, 200
Sarmiento, D. F.: 279
Sarmiento de Gamboa, P.: 131
Sartre, J.-P.: 16, 69, 80-88, 100, 193, 249
Schelling, F. W. J. von: 30
Schiller, F.: 115
Schlegel, F.: 242
Schleiermacher, F. D. E.: 237, 242
Schmidt, H.: 268
Schmitt, C.: 14, 194
Scholem, G.: 79s, 187s, 257
Schönberg, A.: 247, 250, 252
Schubert, F.: 169
Segismundo: 117s, 176
Seiz, D.: 18, 271
Semprún, J.: 18, 179, 266-269
Sen, A.: 144s, 149s
Sepúlveda, G. de: 131-134, 138, 287
Shakespeare, W.: 121, 161
Shaltiel, D.: 186

Simmel, G.: 246, 257
Sloterdijk, P.: 225
Sobrino, J.: 50
Sócrates: 43s, 104, 113s, 127, 168
Spinoza, B.: 84, 247, 278
Stallaert, Ch.: 289
Steiner, G.: 112, 121s, 169, 185, 290
Sternschein, R.: 209
Stirner, M.: 50
Suárez, F.: 279
Subirats, E.: 136
Szondi, P.: 108s

Tamayo, A.: 218
Taubes, J.: 177, 200
Teilhard de Chardin, P.: 72
Tetelbaum, J.: 209
Torner, C.: 207
Trakl, G.: 250
Traverso, E.: 80, 87
Trías, E.: 251
Tugendhat, E.: 170, 176

Ulises: 58
Unamuno, M. de: 31, 33s, 124s
Uris, L.: 190

Valladolid, T.: 202
Vallejo, C.: 268
Van Buren, P.: 210
Van Gogh, V.: 144
Van Parijs, P.: 142
Vanantwerpen, J.: 220
Varnhagen, R.: 237
Veit, Ph.: 242
Veit, S.: 242
Velasco, J. C.: 233
Vergès, F.: 162
Vicent, M.: 265
Vidal-Naquet, P.: 162
Villacañas, J. L.: 108, 189
Villoro, L.: 126, 144
Virilio, P.: 26s, 41, 45-48
Vitoria, F. de: 132
Voltaire: 260

Wagner, C.: 249
Wagner, R.: 114, 251s
Walser, M.: 225
Walter, B.: 247s
Weber, M.: 31, 55, 61, 66, 91, 183, 223s, 240, 258, 271s
Weigel, H.: 122
Wiesel, E.: 208s, 211s, 219, 290
Wittgenstein, L.: 31, 215, 246, 250, 267s
Wohlfarth, I.: 52ss, 58

Xirau, J.: 200

Yoyes (González Catalaín, M.ª D.): 179

Zambrano, M.ª: 17s, 127, 136, 195, 197-201, 204
Zamora, J. A.: 41, 54, 58, 97
Zimmermann, R.: 99
Zweig, S.: 250